

Königsteiner Studien

Neue Folge der „Königsteiner Blätter"

Herausgegeben
von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein/Taunus
in Verbindung mit den wissenschaftlichen Instituten beim Albertus-Magnus-Kolleg
Königstein e. V.

13. Jahrgang der „Königsteiner Blätter" 1967

Albertus-Magnus-Kolleg e.V., Königstein/Taunus

INHALT

I. Aufsätze

II. Besprechungen

Leo Scheffczyk

Hoffnungen und Probleme des geschichtlichen Wandels in der Kirche *)

Wer am zwanzigsten Jahrestag der Gründung der Königsteiner Anstalten die Entwicklung dieses Werkes zurückverfolgt, wird ihm eine geschichtliche Bedeutung für die Heimatvertriebenen wie für die katholische Kirche in Deutschland nicht absprechen können. Zwar verbinden wir das auszeichnende Merkmal der geschichtlichen Größe gemeinhin nur mit solchen Geschehnissen und Entwicklungen, die das Ganze unseres Weltzusammenhangs betreffen, es verändern und verwandeln. Aber auch die ins Große und Ganze ausgreifenden Wandlungen setzen sich letztlich aus Einzelwirkungen zusammen, deren Zusammenhang und Bedeutung im Ganzen wir nur nicht richtig zu erkennen und zu messen vermögen. Nach christlichem Geschichtsverständnis wird es gerade die Funktion der endzeitlichen Offenbarung sein, den Zusammenhang zwischen den individuellen, partiellen Wirkungen und dem Gang der ganzen Geschichte aufzuhellen, ein Zusammenhang, der genauso geheimnishaft wie wirklich und unbestreitbar ist.

Weil es diese innere Verflechtung zwischen dem Kleinsten und dem Größten in der Geschichte gibt, bietet auch die Erinnerung an ein relativ begrenztes Geschehen, wie es die Entwicklung der Königsteiner Anstalten darstellt, hinreichenden Anlaß, den Blick auf größere Zusammenhänge zu lenken, vielleicht um aus dem Verständnis des Umfassenden auch das Einzelne und Begrenzte tiefer zu begreifen.

Für das christliche Denken ist der umfassendste geschichtliche Vorgang heute der Wandel der Kirche selbst, an den sich sowohl große Hoffnungen, wie auch ernste Probleme knüpfen und der deshalb von uns allen die gespannteste Aufmerksamkeit erfordert. Niemand kann bestreiten, daß die Kirche der nachkonziliaren Ära in einer tiefgreifenden Entwicklung begriffen ist, die sich nicht nur in äußeren Neuerungen manifestiert, sondern auch in einem Wandel des inneren Bewußtseins vor sich geht.

Ein grundlegendes und besonders folgenreiches Moment dieses Wandlungsprozesses scheint darin zu liegen, daß die Kirche sich selbst geschichtlich zu verstehen beginnt und ein geschichtliches Verständnis von sich selbst entwickelt. Es ist nichts Geringfügiges, wenn die Kirche, die sich sicher als etwas Bleibendes und Unwandelbares in der Welt weiß, sich heute auch unter das Gesetz der Geschichte und der Geschichtlichkeit gestellt sieht.

---

* Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den der Verfasser auf der Festakademie der Phil.-Theol. Hochschule Königstein anläßlich des 20. Gründungstages der Königsteiner Anstalten am 15. 11. 1966 gehalten hat.

Die Hoffnungen

Die Hinwendung der Kirche zur Geschichte und zu einem geschichtlichen Selbstverständnis ist durch das II. Vatikanum entscheidend angeregt worden und gelangt seitdem zur immer deutlicheren Durchsetzung in vielen kirchlichen Lebensbereichen[1]. Das Konzil bezeigte in vielen seiner Verlautbarungen nicht nur eine positive Einstellung zur geschichtlich verfaßten Welt[2] und zur Geschichtlichkeit des Menschen in ihr[3], sondern übertrug diese Sichtweise folgerichtig auch auf die in der Welt stehende und aus Menschen gebildete Kirche. Einen prägnanten Ausdruck fand diese Einstellung etwa in dem Satz: „So hat denn diese Kirche den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche Erdenlos mit der Welt“ [4].

Es kann nicht ausbleiben, daß sich unter einem solchen geschichtlichen Aspekt das Verhältnis der Kirche sowohl zu ihrer Vergangenheit wie zu ihrer Gegenwart und zu ihrer Zukunft ändert. Im Hinblick auf die Vergangenheit resultiert aus dieser neuen Grundeinstellung eine kritischere Haltung gegenüber den historischen Ausformungen des kirchlichen Lebens sowie ein deutlicheres Gespür für geschichtliche Bedingtheiten und menschliche Fehlhaltungen innerhalb der eigenen Entwicklung. Dem Zuge dieser kritischen Haltung entsprechend, scheute sich die Kirche des Konzils z. B. nicht, im Hinblick auf die tragische Kirchenspaltung auch die Schuld in ihrem eigenen Bereich zu sehen und zu bekennen[5].

Aus der geschichtlichen Einstellung der Kirche erwächst aber auch ein neues Verständnis für die Verpflichtung auf die jeweilige Gegenwart und für die Notwendigkeit des Eingehens auf die Erfordernisse der Situation. Das, was häufig unter dem nicht unmißverständlichen Begriff der „Anpassung“ zum Ausdruck gebracht wird, meint nicht eine äußere Taktik zum Zwecke einer wirksameren Beeinflussung der sich der Kirche entziehenden Massen, sondern ist Ausdruck der Erkenntnis, daß das Evangelium für jede neue Zeit bestimmt ist und deshalb auch je neu ausgesprochen werden muß. Es geht dabei nicht um eine gefällige Angleichung der Frohbotschaft an den Geschmack der Menschen, sondern um ihre lebendige Vermittlung an das Verständnis einer gewandelten Welt und Zeit.

Die auf die Zeit abgestimmte Verkündigung des Wortes wird so aus dem geschichtlichen Denken heraus zum „Gesetz aller Evangelisation“ [6].

Verständlicherweise muß ein solches waches Eingehen auf die Geschichte auch eine entsprechende Einstellung zur Zukunft im Gefolge haben. Das geschichtliche Selbst-

---

[1] Vgl. zum folgenden auch die Ausführungen des Verfassers: Kirche im Wandel. *Ihr Selbstverständnis im nachkonziliaren Zeitalter*, in: *Wort und Wahrheit* 21 (1966) 742—754.

[2] Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute“ *(Gaudium et spes)* Einführung, nr. 4—10.

[3] *Ebda.*, I c. III nr. 39.

[4] *Ebda.*, I c. IV nr. 40.

[5] Dekret über den Ökumenismus *(Unitatis redintegratio)* I nr. 3.

[6] Pastoralkonstitution *(Gaudium et spes)* I c. IV nr. 44.

verständnis führt die Kirche dazu, sich hoffend auf die Zukunft auszurichten und sie als Weg zur vollkommeneren Selbstverwirklichung zu begreifen. In dieser Ausrichtung akzentuiert sich auf neue Weise der eschatologische Charakter der kirchlichen Existenz, die da zwischen dem „schon" der Erlösung und dem „noch nicht" der Vollendung verläuft und von einer dauernden Bewegtheit erfüllt ist. Darin liegt zugleich die Erfahrung eingeschlossen, daß die Kirche in dieser Welt nicht den Charakter des Vollendeten besitzt und deshalb auf Erden nicht in glorienhafter Seinsweise existiert, sondern in jener Knechtsgestalt dasteht, die auch ihr Urbild Christus an sich trug. In der mühsamen Bewegung auf das Vollkommenere und auf die Vollendung begriffen, verliert die Kirche auch den Charakter der statisch verfaßten Anstalt, die gleichsam nur am Wegrand der Geschichte als Herberge für die Müden aufgestellt ist und den Strom der Pilger an sich vorbeifließen sieht. Sie wird vielmehr selbst zur Pilgerin und zu einer in der Geschichte mitgehenden Wirklichkeit, die gerade durch dieses ihr Mitsein die Geschichte auch bestimmen und bewegen kann.

Dieses der heutigen Kirche durch das Konzilsgeschehen vermittelte geschichtliche Selbstverständnis ist aber nicht identisch mit der Anerkennung des Gesetzes der bloßen Veränderlichkeit und des äußeren Wechsels, dem alles Geschaffene untersteht. Wenn man unter dem Begriff der „Geschichtlichkeit" nur Veränderung und Wechsel verstünde, käme man nicht zur Feststellung eines Unterschiedes zwischen dem Wandel innerhalb der Naturprozesse und den Wandlungen in der menschlichen Gesellschaft, die allein im eigentlichen Sinne als geschichtlich angesprochen werden dürfen[7]. Bei Nichtanerkennung dieses Unterschiedes sollte man nicht von „Geschichtlichkeit" sprechen, sondern sich mit der Feststellung einer bloßen Zeitlichkeit begnügen; denn Geschichtlichkeit ist eine Kategorie, die im strengen Sinne nur auf den Menschen anwendbar ist. Sie will zum Ausdruck bringen, daß der Mensch als endliches Geistwesen immer aus einer Vergangenheit kommt, die ihm schicksalhaft vorgegeben ist und ihn prägt, die er sich aber in freier Entscheidung für seine Gegenwart aneignen soll, um so eine höhere Selbstverwirklichung zu gewinnen.

So kommt das Verständnis für die Geschichtlichkeit aus einer tieferen Erfassung der Eigentümlichkeit menschlichen Seins in der Welt. Es muß deshalb auch zielhaft wiederum auf den Menschen ausgerichtet sein. Darum ist es eine notwendige Konsequenz geschichtlichen Denkens, sich in besonderer Weise dem Menschen zuzuwenden und eine anthropozentrische Richtung einzuschlagen.

Auch die von sich selbst geschichtlich denkende Kirche trägt dieser Konsequenz Rechnung, wenn sie sich in einem bisher nicht gekannten Maße der Menschheit zuwendet und für den Menschen da sein möchte.

Die anthropozentrische Ausrichtung, die durchaus nicht gleichbedeutend ist mit einer Erhebung des Menschen zum höchsten Maß und Ziel des kirchlichen Wirkens, machte sich schon am Beginn des Konzilsgeschehens geltend, wie etwa das Papstwort

---

[7] Vgl. hierzu G. Bauer, *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963.

ausweist: „Die Kirche will sich als liebevolle, gütige, geduldige Mutter erweisen, voller Erbarmen und Wohlwollen zu ihren Kindern, (auch zu denen) die sie verlassen haben." Sie will nach diesem Wort „den modernen Menschen die Gaben der göttlichen Gnade schenken, die den Menschen zur Würde der Gotteskindschaft erheben und zur wirksamen Bewahrung und Förderung des menschlichen Lebens dienen" [8].

Die entscheidenden Impulse aber für die anthropozentrische Wendung kamen aus dem Konzil selbst, das in einer zuvor nie erlebten Dynamik das Denken und Tun der Kirche auf die Menschheit ausrichtete. Diese Neuorientierung ereignete sich nicht nur, wie der erste Eindruck nahelegen könnte, im pastoralen und religiös-praktischen Bereich, durch Aufgreifen der den heutigen Menschen besonders bedrängenden Fragen nach seiner Welthaltung und seiner Selbstverwirklichung. Die Wendung zum Menschen setzte hier viel grundsätzlicher und gleichsam wurzelhafter an, nämlich im fundamentalen Bereich der Lehre und der Verkündigung.

Das Konzil hat zwar keine neuen Lehrentscheidungen gefällt und kein neues Dogma geschaffen. Aber es läßt doch an einer Vielzahl von Stellen erkennen, daß es die Wahrheit des Glaubens insgesamt nicht als theoretische Lehre betrachtet, sondern als Lebenskraft, die für den Menschen bestimmt ist und in ihm fruchtbar werden soll. Darum hat es auch nicht das theoretische „An-sich-Sein" der Glaubenswahrheit hervorgekehrt, das selbstverständlich niemals unbedacht bleiben darf, sondern vor allem ihren Bezug zur menschlichen Wirklichkeit herausgestellt, die vom Licht des Glaubens getroffen und verwandelt werden soll.

Dieser Ansatz ist schon in der Auffassung von der göttlichen Offenbarung grundgelegt, die nicht als Übermittlung einer Summe von Lehrsätzen verstanden wird, sondern als Lebensgeschehen, in dem „der unsichtbare Gott aus der Fülle seiner Liebe die Menschen als seine Freunde anredet und mit ihnen in Austausch tritt, um sie zur Gemeinschaft mit sich einzuladen und sie darin aufzunehmen" [9]. Für die Verkündigung wie für die Theologie ergibt sich daraus eine gleichgerichtete Bezugnahme auf den Menschen, insofern beide verpflichtet werden, die „ewige Wahrheit auf die wandelbare Welt menschlicher Dinge anzuwenden und sie in angepaßter Weise den Menschen unserer Zeit mitzuteilen" [10].

Eine solche bewußte Ausrichtung der Praxis wie der Lehre auf den Menschen muß sich auf die menschlichen Beziehungen innerhalb und außerhalb der Kirche auswirken. So hat das Konzil im Inneren der Kirche ein neues Bewußtsein für die Gemeinschaft und für brüderliche Zusammengehörigkeit geweckt. Daraus wächst ein Gespür für die Bedeutung der horizontalen Verbindungen in der Kirche im Gegensatz zu den früher einseitig hervorgekehrten vertikalen Strukturen. In diesem Umschichtungsprozeß konnte auch die Stellung des Laien in der Kirche eine Erhöhung zu dem ihm zukommenden Rang erfahren.

---

[8] So in der Ansprache Johannes' XXIII. vom 11. Oktober 1962 zur Eröffnung des Konzils.

[9] Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *(Dei verbum)* I nr. 2.

[10] Dekret über die Priestererziehung *(Optatam totius ecclesiae renovationem)* V nr. 16.

Die anthropozentrische Wendung betrifft aber auch das Verhältnis der Kirche zu jenen Menschen, die nicht förmlich zu ihr gehören, und die, sofern sie bewußt und willentlich außerhalb der Kirche stehen, auch nicht unmittelbar missionarisch angesprochen werden können. Ihnen und d. h. der ganzen außerhalb der Kirche stehenden Menschheit bringt die konziliare Kirche nicht nur großes Verständnis für ihre Arbeit, ihre wissenschaftliche Leistung und ihren sozialen Fortschritt entgegen [11], sie bestätigt sie auch in ihrer menschlichen Würde und in dem unabdingbaren Wert der Humanität, zu dem als wesentliche Momente auch die Gewissens- und Religionsfreiheit gehören [12].

Diese Wendung zum Menschen und zu seiner menschlichen Welt erschöpft sich aber nicht in theoretischen Anerkennungen und Beteuerungen. Sie gewinnt dort einen ganz realistischen Zug, wo die Kirche sich bereit erklärt, von den Leistungen der modernen Welt zu lernen und mit ihr in ein gegenseitiges Verhältnis des Tauschens und Helfens zu treten [13]. Hier verpflichtet sich die Kirche sogar zu einem Dienst an der Menschenwelt in deren Ordnungen und Bereichen, „um die Menschheitsfamilie und -geschichte menschlicher zu gestalten“ [14], wobei ausdrücklich hervorgehoben wird, daß dieser Dienst „nicht in irgendeiner äußeren, mit rein menschlichen Mitteln ausgeübten Herrschaft“ besteht [15]. Am deutlichsten ist diese Hinwendung zum Menschen und seiner Welt und am Schluß der „Pastoralkonstitution“ zum Ausdruck gebracht, wo die Kirche des Konzils erklärt, daß sie mit ihrem Wirken und Lehren „allen Menschen unserer Zeit helfen will, ob sie an Gott glauben oder ihn nicht ausdrücklich anerkennen, ihre Berufung klarer zu erkennen, die Welt entsprechend der hohen Würde des Menschen zu gestalten“ [16].

Eine solche anthropozentrische Ausrichtung setzt einen lebendigen Kontakt und eine geistige Kommunikation der Kirche mit den Menschen voraus. Sie bedarf zu ihrer Verwirklichung eines Mediums, das man heute allgemein als das „dialogische“ bezeichnet. Es ist tatsächlich als Element in einem geschichtlichen Daseinsverständnis und in einer anthropozentrischen Orientierung immer schon vorhanden; denn ein von der Geschichtlichkeit der Wirklichkeit beeindrucktes und auf den Menschen bezogenes Denken ist auf dauernde Bezugnahme zu Dingen und Menschen angewiesen, es vollzieht sich nur in lebendigem Gespräch und in liebender Auseinandersetzung mit dem mitmenschlichen Du. Die Entdeckung des dialogischen Momentes als eines zur Selbstverwirklichung der Kirche notwendigen Prinzips ist nicht zuletzt ein entscheidendes Charakteristikum des heutigen Wandels.

---

[11] Vgl. u. a. die Aussage der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ *(Gaudium et spes)*: „Die Kirche anerkennt, was an Gutem im heutigen gesellschaftlichen Dynamismus vorhanden ist, besonders die Entwicklung hin zur Einheit, den Prozeß einer gesunden Sozialisation und der bürgerlichen wie der wirtschaftlichen Vergesellschaftung.“ I c. IV nr. 42.

[12] Vgl. die Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae personae*) nr. 9 f.

[13] *Gaudium et spes* I c. IV nr. 40.

[14] *Ebda.*, I c. IV nr. 40.

[15] *Ebda.*, I c. IV nr. 42.

[16] *Ebda.*, II c. V nr. 91.

Die Kirche der Gegenwart hat die Bedeutung der aus der geschichtlichen Verfaßtheit des Menschen resultierenden Responsorialität für Ihre Selbstverwirklichung und die Erfüllung ihrer Aufgabe in der Welt erkannt. Sie hat deshalb auf dem Konzil selbst den Dialog eröffnet und ihn der Intention nach auf die ganze Welt ausgedehnt. Sie verwirklicht ihn jetzt im Gespräch mit ihren eigenen Gliedern, mit den getrennten Kirchen, den Weltreligionen, ja sogar mit rein innerweltlichen Lebens- und Weltanschauungen. Im Vollzug dieses Dialogs schleift die Kirche manche starren Bastionen von einst, sie verzichtet auf jeden aristokratischen Hoheitsanspruch und wird zu einer Gefährtin der Menschen, die auf sie hört und liebevoll mit ihnen redet.

Gerade das dialogische Element muß von seiner Art und seiner Gesetzmäßigkeit her einen verwandelnden Einfluß auf das Sein und Tun der Kirche ausüben. Der Dialog ist eigentlich nur die personale Form der Öffnung der Kirche gegenüber der geschaffenen und insbesondere der menschlichen Welt. Er ist ein Ausdruck der Hinneigung zur ganzen Wirklichkeit, der Ehrfurcht vor der Eigenart des Nächsten, der Sympathie für jeden, auch gerade für den Andersdenkenden, und des Vertrauens darauf, daß die Wahrheit in der Form der Liebe gesagt und bezeugt werden kann, ja, daß sie so am wirksamsten den Menschen und die Welt trifft. Im Dialog bekennt sich die Kirche zu einer neuen Art von Familiarität gegenüber der ganzen Welt, die nicht auf äußere, formale Autorität pocht, sondern an die Überzeugungskraft des Wahren glaubt wie an die Wirksamkeit des Guten. Im Gespräch wird der andere nicht als Objekt betrachtet, sondern als Partner gesehen, mit dem man in einer tiefen Schicht verbunden ist, so daß auch die bestehenden Unterschiede nicht hoffnungslos unüberbrückbar erscheinen. Die Form des Dialogischen kann die verhärtete Polemik von einst überwinden, die Selbstkritik fördern und der Abklärung der eigenen Überzeugung durch das aufgeschlossene Anhören des anderen dienen. So gewinnt die Kirche im Dialog eine Möglichkeit, ihr eigenes Wesen vor der Welt klarer zur Darstellung zu bringen, damit der Welt näherzukommen und sie mit dem Wort des Heils tiefer zu treffen.

Der in den drei genannten Momenten greifbar werdende Wandel der Kirche, der nicht nur ihr inneres Bewußtsein erfaßt hat, sondern bereits auch ihr Verhalten bestimmt und die Atmosphäre des kirchlichen Lebens durchwirkt, kann nicht anders als positiv und hoffnungsvoll beurteilt werden. Es ist nicht unbegründet zu behaupten, daß dieser Wandel der Kirche und dem Christentum große Chancen in der modernen Welt eröffnet. Die positive Deutung des Wandels beruht nicht nur auf dem Vertrauen in die integren menschlichen Kräfte und Sehnsüchte, die hier zur Auswirkung gelangen. Es läßt sich vielmehr zeigen, daß diese Entwicklung aus einem tiefen theologischen Quellbereich kommt und auf eine Wurzel zurückgeführt werden kann, die im Geheimnis der Menschwerdung Gottes ruht; denn dieses Geheimnis schließt die Wahrheit in sich, daß das göttliche in die menschliche Geschichte eingegangen ist, daß sich in der Inkarnation die endgültige Zuwendung Gottes zum Menschen vollzog, wodurch die Menschheit in ein nicht mehr aufhörendes Gespräch mit Gott hineingezogen wurde. Wo die Kirche sich mit größerer Bewußtheit und Intensität der Geschichte, dem Men-

schen und dem Dialog zuwendet, leistet sie nur eine Neuanwendung des inkarnatorischen Prinzips und führt die Menschwerdung Gottes in dieser Welt fort.

II. *Die Probleme des Wandels.*

Ein solcher Vorgang kann nicht anders als positiv gewertet werden, selbst wenn sich seine sichtbaren Wirkungen auf der Welt nur spurenhaft zeigen sollten. Bei allem begründeten Vertrauen in die göttlichen Kräfte einer sich erneuernden Kirche ist ja zu bedenken, daß die Kirche in dieser Welt weiterhin dem Gesetz folgen muß, nach dem sie angetreten ist: dem Gesetz der unscheinbar wachsenden Saat, dem Gesetz des Widerstandes, des Ringens und des irdischen Scheiterns. Die vollendete Erneuerung der Kirche wird ein endzeitliches Ereignis sein, nach dem sich die Kirche zwar täglich ausstrecken soll, das sie aber nicht vorwegnehmen kann.

Die gegenteilige Auffassung, die da meinte, mit der gegenwärtigen Wandlung sei die Kirche nach so vielen Fehlentwicklungen in der Geschichte nun endgültig in den Stand ihrer Eigentlichkeit getreten, käme einem subtilen Triumphalismus nahe, der gefährlicher wäre als seine naive Erscheinungsform in der Vergangenheit.

Diese Auffassung ist vor allem deshalb nicht annehmbar, weil sie die Ambivalenz verkennt, die jeder Entwicklung innerhalb des menschlichen Bereiches anhaftet. Der bewußte Christ erfährt diese auch der heutigen kirchlichen Entwicklung eignende Ambivalenz, wenn er feststellt, wie verschiedenartig etwa die Interpretation der Konzilsbeschlüsse ausfällt und wie das Wort der Kirche die verschiedensten, oft gegensätzlichen Ableitungen zuläßt. Der Grund dafür liegt nicht nur in der natürlichen Vieldeutigkeit des Wortes und in der variablen Auffassungsweise der Menschen. Er liegt tiefer in der Doppelwertigkeit und Doppeldeutigkeit, die mit dem Wesen der Geschichtlichkeit selbst gegeben ist.

Indem die Kirche sich tiefer in die geschichtliche Welt hineinbegibt, stellt sie sich auch in die Fährnisse und Dunkelheiten hinein, von denen die Geschichte des Menschen immer umgeben ist. Die Kirche ist zwar mit Recht davon überzeugt, daß ihr intensiveres Eingehen in die geschichtliche Welt dem Sinn ihres Auftrags an der Menschheit besser entspricht als eine der Geschichte enthobene, weltfremde Existenzweise. Aber sie kann dabei nicht ausschließen, daß sie sich zugleich notwendigerweise den Gefährdungen der Geschichte und des geschichtlichen Denkens aussetzt. Es ist im Grunde ein Mangel an Problembewußtsein, der sich heute leider oft bemerkbar macht, wenn man meint, die Neuentdeckung der geschichtlichen Verfassung der Kirche und ihre Öffnung zur modernen, geschichtlich denkenden Welt hin sei für sie völlig gefahrlos und gewähre ihr eine gesichertere Existenz in dieser Welt. Eine solche Annahme würde die Wirklichkeit geschichtlichen Seins verharmlosen und die Kirche gerade wieder aus der Geschichte herausheben und sie in den Zustand einer mythischen Unangreifbarkeit versetzen.

Mit der Hinwendung zur Geschichte und zum geschichtlichen Denken ist vor allem ein Problem gegeben, das an den Lebensnerv des Christentums als endgültiger und bleibender Gottesoffenbarung rührt. Jeder christliche Glaube, zu welcher bekenntnismäßigen Ausformung er immer auch gelangt, macht Ernst mit der Tatsache, daß mit dem Wort und dem Werk Christi etwas Endgültiges in diese Welt eingetreten ist, das nicht mehr überholt werden kann und das die Geschichte transzendiert. Damit ist eine Wirklichkeit und Wahrheit gesetzt, die sich in ihrem Wesen der Geschichte entzieht und als unwandelbar bezeichnet werden muß. Geschichtliches Denken aber versteht sich naturgemäß so, daß das Vergangene der Entwicklung und dem je neuen geschichtlichen Verständnis wie der Entscheidung des Menschen unterworfen werden kann.

Die hier auftretende Gefahr der Relativierung und Subjektivierung der Wahrheit, die schließlich zu einer Auflösung jedes Bleibenden und Beharrenden führen kann, ist dem geschichtlichen Denken der modernen Zeit nicht unbekannt geblieben. Wo man die negativen Konsequenzen dieses Denkens nicht abzuschirmen vermochte, kam es, wie etwa bei Wilhelm Dilthey, zu einer durchgehenden Relativierung aller menschlichen Normen, sogar der sittlichen und religiösen.

In einer solchen radikalen Auffassung der Geschichtlichkeit kann nichts mehr als bleibend und beharrend anerkannt werden. Hier wird im Grunde die Geschichte selbst hypostasiert und der unaufhörliche Wechsel als das einzig Beständige erklärt.

Die Kirche kann nicht umhin, diese mit dem Einsatz des geschichtlichen Denkens gegebene Problematik ernst zu nehmen. Ihre Öffnung zur geschichtlich denkenden Welt hin erfolgt nämlich in einem Augenblick, in dem das menschliche Denken an vielen Punkten der absoluten Vergeschichtlichung und damit dem Relativismus nahekommt. So versteht ein einseitiger Biologismus die menschliche Natur als so vollständig wandelbar, daß sie beliebig verändert und durch künstliche Züchtung zu wesentlich neuen Verwirklichungsformen gesteigert werden kann[17]. Ein solcher evolutionistischer Perfektionismus müßte im gleichen Augenblick, wo er sich durchsetzt, das Humanum und seine unantastbare Würde zerstören.

Was diese Tendenzen einer radikalen Vergeschichtlichung des Daseins insbesondere für die Religion und das Christentum an Auswirkungen erbringen können, wird an gewissen Aspekten der Universalhistorie erkennbar. So kommt A. Toynbee auf Grund der Beobachtung der bisherigen Entwicklung der Weltreligionen zu dem Schluß, daß es sich bei dem Wahrheitsanspruch aller dieser Religionen nur um gottlose Proklamationen handelt, die der Historiker als lügnerisch entlarven kann. Er weiß aber auch zu sagen, wie die Entwicklung weitergehen wird. Sie wird zu einer immer intensiveren Vermischung aller Glaubensbekenntnisse führen und zu ihrer Aufhebung in einer innerweltlichen Religiosität der Menschenliebe[18].

Es kann nicht ausbleiben, daß solche Tendenzen auch in den Bereich des christlichen

---

[17] Vgl. hierzu die Arbeit von R. Kaufmann, *Die Menschenmacher*, Hamburg 1964.
[18] A. Toynbee, *Wie stehen wir zur Religion? Die Antwort eines Historikers*, Zürich 1958, 175.

Denkens übergreifen und hier zu einer Unsicherheit bezüglich der Bestimmung des in allem Wandel der Kirche Bleibenden und Unwandelbaren führen. So ist gelegentlich schon zu lesen, daß die Kirche auf das „Superdogma" von der Existenz unwiderruflicher Wahrheiten verzichten müsse. Ein solcher Verzicht „käme allerdings dem Eingeständnis gleich, daß ein Wolkenkratzer auf tönernem Fundament errichtet wurde, der eine verzweifelte Ähnlichkeit mit dem Turm zu Babel zu haben scheint"[19]. An solchen Äußerungen wird etwas von dem Risiko erkennbar, das mit der Anerkennung der Geschichtlichkeit im Leben der Kirche gegeben ist.

Die hier im Hintergrund stehende Auffassung von der Geschichtlichkeit der Kirche vermag ein Unwandelbares in ihr nicht mehr zu halten. Sie unterwirft Offenbarung und Kirche einer so radikalen Entwicklung, daß das Christusereignis nur noch als Durchgangspunkt der Evolution gesehen wird. In dieser Sicht wird die Kirche dem Sog der Geschichte so vorbehaltlos preisgegeben, daß sie sich nicht mehr als eine die Geschichte bestimmende und führende Macht behaupten kann.

Aber auch die Hinwendung zum Menschen, der anthropozentrische Zug im Selbstverständnis der heutigen Kirche ist nicht frei von einer gefahrvollen Ambivalenz, die vom Glaubensbewußtsein erkannt und gebannt werden muß. Der anthropozentrische Zug aller kirchlichen Verkündigung ist insofern legitim, als Gott mit seinem Heilswerk und dessen Vergegenwärtigung in der Kirche den Menschen bereichern und zu einer neuen Höhe erheben will. Die Ausrichtung auf den Menschen wird aber illegetim, wenn sie unter Absehen von diesem Gott als Anfang der Heilsbewegung und ebenso auch als ihr Ziel erfolgt. Dann droht der Theologie die Gefahr, zu einer reinen Anthropologie zu werden, wie so auch die Verkündigung und das Wirken der Kirche in Gefahr gerät, rein humanitäre Zwecke zu verfolgen.

Die Kräfte einer solchen Umformung des christlichen Gottesglaubens, um den es hier letztlich geht, sind heute sehr stark im Raum einer existentialen Theologie entwickelt, die aus Gründen einer angeblich redlicheren Gläubigkeit das Absolute nicht mehr transzendent denken kann, es aber auch nicht mehr als Person verstehen kann, weil eine solche Auffassung angeblich einem mythologischen Weltbild entstamme. Das Absolute könne sich danach nur immanent im Menschen ereignen. „Gott" wird so nur noch als Chiffre für „das Woher meines Umgetriebenseins"[20] verstanden oder als unablässige Frage nach dem Sinn des menschlichen Seins. Die Erfahrung dieses Sinnes geschieht allein in der zwischenmenschlichen Begegnung, konkret in der Nächstenliebe. Von einem solchen Verständnis des Glauben als reiner Mitmenschlichkeit verspricht man sich allein noch eine Zukunftsaussicht für das Christentum in der modernen Welt.

Man kann aus einer solchen Auffassung, ohne sich dem Vorwurf der Konsequenzmacherei auszusetzen, den Gedanken ableiten, daß das Christentum in seinem Kern der Welt nichts mehr anzubieten habe, was sie sich nicht auch selbst geben könne und

---

[19] E. Schaaf, *Dogmen auf die Dauer retten?*, in *Hirschberg, Monatsschrift des Bundes Neudeutschland* 19 (1966) 143.

[20] So H. Braun, *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt*, 1962, 341.

was nicht anderswo auch angeboten wird. Eine solche Deutung des Wesens und der Aufgabe der Kirche müßte schließlich zu einem rein humanistischen Mißverständnis des Christentums führen.

Es scheint auf den ersten Blick der Hinwendung der Kirche zum Menschen zu widersprechen, wenn man behauptet, daß die Kirche nicht in der Funktion am rein Menschlichen und Humanitären aufgehen dürfe. Aber eine radikale Gleichsetzung der christlichen Botschaft mit der Idee der Mitmenschlichkeit oder der Weltarbeit würde die Kirche in dem Maße überflüssig machen und aus der Welt verbannen, als sich die Welt zur immer größeren natürlichen Vollkommenheit entwickelt. Gerade wenn man von der Überzeugung der Mündigkeit und Selbstverantwortlichkeit des modernen Menschen ausgeht, dürfte man nicht bezweifeln, daß sich die Menschheit auch aus eigenen Kräften diesem Zustand nähern und dann die Hilfe der Kirche entbehren könnte.

In Wahrheit lebt die Kirche sowohl in ihrem Eigensein wie in ihrem Dienst am natürlichen Menschen von dem, was über alle rein menschlichen Aufgaben und Bedürfnisse hinausgeht und die Wirklichkeit Gottes selber ist. Nur insofern sie diese höhere Wirklichkeit zur Geltung bringt, kann sie auch dem natürlichen Menschen und seinem Streben nach Vervollkommnung seines Daseins nützen. Wenn sie das Evangelium von der höheren Wirklichkeit Gottes verkündet und von seiner allein rettenden Kraft, redet sie an den Bedürfnissen des menschlichen Daseins nicht vorbei; denn diesem Dasein ist die Spannung auf das Unbedingte und Absolute so tief eingesenkt, daß es ohne ihre Harmonisierung nicht einmal zu seiner natürlichen Erfüllung kommen kann.

Mit einer gewissen Ambivalenz ist schließlich auch das dialogische Moment im heutigen Wandel der Kirche behaftet. Es ist gelegentlich von nichtkatholischer Seite in Zweifel gezogen worden, ob die Kirche mit dem Bekenntnis zu einem dialogischen Sein und Verhalten den Andersdenkenden wirklich ernst nehmen wolle oder ob sich dahinter nicht nur eine mildere Form der geistigen Unterwerfung unter ihren unfehlbaren Wahrheitsanspruch verberge.

Auch wenn man diesen Einwand nicht als berechtigt anerkennen wird, so sollte man nicht übersehen, daß ihm ein Gespür für die Besonderheit des Verständnisses des Dialogs in der katholischen Kirche zugrundeliegt. Über diese Besonderheit sollte sich das katholische Glaubensbewußtsein Rechenschaft geben, wenn es sich nicht selbst und andere mit der Berufung auf den Dialog täuschen will. Es ist nämlich nicht zu bestreiten, daß die Kirche den Dialog tatsächlich als eine in manchem neue, aber im Grunde doch aus ihrer apostolischen Sendung abgeleitete Form der Heilssorge versteht. In diese Richtung weist das Wort Pauls VI.: „Wenn die Kirche (bei diesem Dialog) gewiß nicht auf eine unmittelbare Bekehrung des Partners abzielt, da sie seine Freiheit und Würde achtet, so sucht sie dennoch dessen Vorteil und möchte ihn zu einer volleren Gemeinschaft der Gesinnung und Überzeugung führen“ [21].

---

[21] Enzyklika „Ecclesiam suam“, p. III.

Da es sich für die Kirche immer um einen Heilsdialog handelt, der die ergangene Tat und Wahrheit des Heils voraussetzt, kann das Gespräch der Kirche mit der Welt nicht aus einer Haltung des Relativismus und des Indifferentismus gegenüber der Wahrheit kommen. Damit ist auch schon festgestellt, daß das Ziel des Dialogs nicht in der Herstellung von Kompromissen zwischen den verschiedenen Auffassungen liegen kann. Der Dialog ist deshalb auch keine Technik der Anbiederung und des Verwischens von Gegensätzen. Eine solche Auffassung seines Wesens würde nur den Hang des modernen Menschen zur Entscheidungslosigkeit fördern und dem mündigen Christsein widersprechen, das überhaupt nur insoweit mündig ist, als es unterscheiden und sich entscheiden kann.

So läßt sich an allen drei Elementen, an denen der Wandel des kirchlichen Selbstbewußtseins greifbar wird, zugleich das Gefährdende einer solchen Entwicklung erkennen. Es besteht letztlich in dem illegitimen Drang zur Verselbständigung und Eigengesetzlichkeit von Einzelkräften, die nur im spannungsvollen Miteinander fruchtbar werden können. Dem christlichen Bewußtsein erwächst aus dieser Spannung, die mit der sich geschichtlich verstehenden Existenz notwendig gesetzt ist, die Aufgabe der Integration und des Ausgleichs zwischen den divergierenden Tendenzen, die sich auf dem Felde der Gegenwart auswirken. Das verlangt vom Christen eine Haltung, die beides zu vereinen vermag: Festigkeit und Schmiegsamkeit, Treue zum Bleibenden und Veränderungsbereitschaft für das Neue, Verwurzelung in der Tradition und Offenheit für die Zukunft.

In dieser Betrachtung des gegenwärtigen Wandels der Kirche wurde das Hoffnungsvolle dem Bedrohlichen gegenübergestellt. Heißt das etwa, daß sich die Chancen und Risiken einfach die Waage halten, daß Hoffnung und Furcht das gleiche Gewicht besitzen? Das wäre eine falsche Auffassung der christlichen Hoffnung, die durch das Wissen um die Gefahren nie geschwächt oder gebrochen wird. Sie wird sich im Gegenteil an diesen Gefahren abklären und an ihrer Überwindung wachsen. Sie holt diese die Gefahren bannende Kraft aus der Zuversicht in die Treue Gottes zu seiner Kirche. Darum ist das Dasein des Christen gegenwärtig in besonderer Weise auf die Tugend der Hoffnung verwiesen, von der das Dichterwort sagt:

„Hoffnung hintergehet zwar,
aber nur, was wankelmütig.
Hoffnung zeigt sich immerdar
treu gesinnten Herzen gütig.
Hoffnung senket ihren Grund
in das Herz, nicht in den Mund!“ (G. Keller)

Theodor Veiter

Glaube und Volk bei den Slowenen und den Kroaten 1919-1938

I. Allgemeiner Überblick

Von den südslawischen Völkern sind Kroaten und Slowenen vorwiegend, ja, man kann sagen ausschließlich, römische Katholiken. Sie unterscheiden sich dadurch wesentlich von den Serben und von den Bulgaren. Freilich gab es (1931) unter den rund 1 135 000 Slowenen[1] auch einige Nichtkatholiken. Im wesentlichen handelt es sich hierbei um einen Teil der Slowenen des Übermurgebietes, das aus dem alten Ungarn an Südslawien gefallen ist. Die ungefähr 100 000 Slowenen dieses Gebietes sind zu 80 % Katholiken, zu 20 % evangelisch. Die Kroaten (mit den katholischen Serben um Subotica etwa 5 200 000, gegenüber 6 786 000 orthodoxen Serben — Zählung vom 31. 1. 1931 —) sind fast ausschließlich Katholiken, einige wenige zählen zur serbisch-orthodoxen Kirche. Umgekehrt gibt es im Bistum Subotica eine Anzahl katholischer Serben, die sogenannten Bunjewatzen. Auch ein Großteil fremder Volksgruppen innerhalb des katholischen und slowenischen Siedlungsraumes vor 1938 bzw. 1941 waren Katholiken. In der Hauptsache handelte es sich dabei um Deutsche, vor allem in Gottschee, in Untersteier, im Banat und in Slawonien. Sie wurden teils durch Hitler zwangsumgesiedelt[2], teils nach 1944/45 ermordet, der Rest ausgetrieben[3]. Die Italiener erlitten ein ganz ähnliches Schicksal[4]. Die außerhalb des südslawischen Staates

[1] Nach der Volkszählung vom 31. 1. 1931. Heute beträgt die Zahl der Slowenen nach der Zählung 1961 1 589 000. (Quellen: für 1931 R. Bićanić, *Službeni popis, Izdavač dr. Vl. Maček*, Zagreb 1938, SS. 6 und 11; für 1961: *Statistički Godišnjak SFJR 1964*, Beograd 1964, S. 352). Nach dem sowjetischen Atlas „Narodow Mira", Moskau (Akademie der Wissenschaften) 1964, beträgt die Zahl der Slowenen in Europa insgesamt 1 755 000. Die Zahl ist aber zu hoch gegriffen, da sie für Kärnten und für Italien höher liegt als auch bei minderheitenfreundlichster Annahme in Betracht kommen kann.

[2] Näheres in: *Les transferts internationaux de populations*, Amtliche französische Regierungspublikation, Paris (PUF) 1946; Johann Wünscht, *Ursachen und Hintergründe des Schicksals der Deutschen in Jugoslawien*, Kehl (Selbstverlag) 1966; Dušan Biber, *Kočevski nemci med obema vojnama*, und Janko Jarc, *Kočevsko v narodnoosvobodilni vojni*, in: *Zgodovinski Časopis*, Ljubljana, Bd. XVIII, 1963. vgl. ferner die letzten, bis zum Umsiedlungsvertrag vom 31. 8. 1941 erschienenen Nummern der *Gottscheer Zeitung*.

[3] *Das Schicksal der Deutschen in Jugoslawien*, Bd. V der *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa*, Bonn (Vertriebenenministerium) 1961; Jere Jareb, *Pola stoljeća Hrvatske politike*, Buenos Aires (KHR) 1960 mit viel weiterer Literatur.

[4] Livio Grassi, *Trieste — Venezia Giulia 1943—1954*, Trieste (Editrice Italiana) 1955; Theodor Veiter, *Soziale Aspekte der italienischen Flüchtlinge aus den adriatischen Küstengebieten*, Wien (Festschrift f. Hans Schmitz) 1967, mit umfassender Literaturangabe.

lebenden Kroaten und Serben sind zu rund 100 % römische Katholiken. Evangelische Slowenen gab (und gibt) es nur in dem Kärntner Pfarrdorf Agoritschach [5].

Wir wissen wohl, daß Taufschein und Bekenntnis nicht identisch sind. Gerade im altösterreichischen Kulturraum muß man dies besonders betonen, da ein nicht unerheblicher Prozentsatz der intellektuellen Führerschicht, sowohl des Deutschtums wie auch der meisten anderen Volksgruppen („Nationalitäten"), zwar römische Katholiken gewesen sind, jedoch in ihrem Handeln und Denken sich mehr oder minder weit von den Grundlehren der Kirche entfernt haben. Der bekannte Liberalismus der Vorkriegszeit und schon der Josefinismus [6] haben diese Erscheinung mit sich gebracht.

Diese liberalen Bestrebungen innerhalb der intellektuellen Führerschicht haben sich auch auf das Verhältnis zwischen Volkstum und Kirche, ja auf das Bekenntnis zum Volkstum selbst ungünstig eingewirkt. Während hier vom Deutschtum nicht gesprochen werden soll, insoweit es außerhalb des kroatisch-slowenischen Sprachraumes lebte, sei darauf verwiesen, daß bei den Slowenen und Kroaten, vor allem aber bei der religiös fest verankerten Führerschicht ein starkes, ja teilweise überspitztes Nationalgefühl lebendig war, während die sogenannte liberal-slowenische Partei, die den größten Teil der Intellektuellen umfaßte, sich nicht nur der Kirche gegenüber indifferent zeigte, sondern oft auch gegenüber dem Volkstum. Fast als Paradigma für die Notwendigkeit der Verbindung von Glaube und Volk könnte man Slowenen und Kroaten bezeichnen, da bei ihnen wie bei keinem anderen Volk in Europa sich der volkstumserhaltende Charakter der Verankerung im katholischen Glaubensgut erweist und erwiesen hat. Die Geschichte des Nationalitätenkampfes im alten Österreich zeigt dies mit beinahe brutaler Klarheit. Kroaten wie Slowenen standen gegen die Staatsführung auf weite Strecken in Opposition [7]. Diese Opposition nahm ihre Kraft nicht nur aus rein verstandesgemäßen Erwägungen, auch nicht aus wirtschaftlichen Gegebenheiten, die ja verhältnismäßig gering waren, sondern auch aus der lebendigen Verbundenheit zwischen Glaube und Volk; überall waren ja die katholischen Priester auch die ersten Volkstumskämpfer. Die Tatsache, daß der Liberalismus der Habsburger Regierung auch den Volkstumswert relativierte und nur in den allgemeinen fragwürdigen Komplex von Nützlichkeitserwägungen einbezog, mußte der Gegensatz im deutschslawischen Grenzraum nicht nur zu einem Gegensatz von Volk zu Volk, sondern auch zu einem Gegensatz von Weltanschauung zu Weltanschauung werden. Auch waren, von einzelnen führenden katholischen deutschen Priestern abgesehen, wie etwa dem verdienstvollen Gründer des Deutschen Schulvereins Südmark, Franz

---

[5] Oskar Sakrausky, *Agoritschach. Geschichte einer protestantischen Gemeinde im gemischtsprachigen Südkärnten*, Klagenfurt (Verlag des Landesmuseums für Kärnten) 1960.

[6] Eduard Winter, *Der Josefinismus und seine Geschichte*, Brünn (Rohrer) 1943 (2. Aufl., Berlin-Ost 1962).

[7] Fran Zwitter—J. Šidak—V. Bogdanov, *Nacionalni problemi v habsburški monarhiji*, Ljubljana (Slovenska Matica) 1962, mit weiterer, wichtiger Literatur; K. G. Hugelmann (Hsg.), *Das Nationalitätenrecht des alten Österreich*, Wien (Braumüller) 1934.

Xaver Mitterer, die deutschen Geistlichen nicht so volkstumsbewußt wie die slawischen. Inwieweit dieser Zustand später eine Abwandlung erfuhr, soll hier nicht erörtert werden.

Allerdings soll hier auch nicht verschwiegen werden, daß die Erweckung der südslawischen Völker innerhalb der österreichisch-ungarischen Monarchie zum nationalen Selbstbewußtsein ähnlich wie bei den Nordslawen nicht etwa nur durch die katholische Geistlichkeit erfolgt ist, die freilich führenden Anteil daran hatte[8], sondern auch dank der Bestrebungen führender Deutscher selbst und der deutschen Wissenschaft. Nicht nur für die Tschechen und Polen haben Herders Ideen bahnbrechend gewirkt, sondern auch für die Südslawen und insbesondere wieder für die Slowenen. Sie wurden dabei von den Deutschen in tatkräftigster Weise gefördert, und selbst die slowenische Schriftsprache (nicht allerdings die kroatische) ist ein Ergebnis deutscher Sprachgelehrter. Leider haben die Slowenen diese historischen Tatsachen nicht immer mit Dank zur Kenntnis genommen.

Die innere Verbindung von Volkstum und Glauben ist also trotz der Liberalisierung der intellektuellen Führerschicht bei Slowenen und Kroaten nie verlorengegangen. Auch im politischen Bereich haben letztlich die sogenannten „klerikalen" Slowenen und Kroaten die Führung gehabt und bis 1938 bzw. 1945 behalten[9]. Dies erklärt sich besonders in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg gerade aus der Tatsache der untrennbaren Verbindung von Volkstumsarbeit und katholischer Glaubensarbeit, die dem katholischen Priester von vornherein die Anhängerschaft im Volke sichern mußte, während der weltanschaulich indifferente Advokat oder Beamte im Volk nicht notwendigerweise verankert war.

II. Kroaten und Slowenen im jugoslawischen Staatsverbande

Nach dem Ersten Weltkriege stellte sich den Kroaten wie den Slowenen in gleicher Weise das Problem des Neuaufbaues ihrer nationalen Gemeinschaft. Hatten sie vor dem Kriege ihre nationalen Bestrebungen zum Teil gegen den österreichischen, vor allem gegen den ungarischen Staat durchsetzen müssen, wobei betont sein soll, daß das Nationalitätenrecht des alten Österreich selbst hinsichtlich der Südslawen durch sein Gerechtigkeitsstreben und inneres Ethos turmhoch über den meisten nationalitätenrechtlichen Regelungen der Zeit nach 1919, auch jener in Südslawien, stand, so hatten sich nach dem Kriege die Kroaten, aber auch die Slowenen ihre nationalen Ansprüche, die nun noch mehr als früher im Einklang mit weltanschaulicher Fundierung waren, gegen das Serbentum durchzusetzen. Als im Jahre 1917 die im süd-

---

[8] Die ersten Werke der slowenischen und der kroatischen Literatur sind Gebetbücher und Bibelübersetzungen.

[9] Jere Jareb, *aaO*; Oskar Lobmeyr-Hohenleiten, *Steiermark, Kärnten, Krain*, in dem in Anm. 7 genannten Sammelwerk.

slawischen Klub des österreichischen Reichsrates (Abgeordnetenhaus) zusammengeschlossenen Abgeordneten die sogenannte Mai-Deklaration veröffentlichten [10], haben sie einen der entscheidenden Vorstöße zur Vernichtung der alten österreichisch-ungarischen Monarchie getan [11]. Zwar verbrämten sie ihre Erklärung, die auf die Bildung eines selbständigen südslawischen Staates hinauslief, noch mit einer Anerkennung des Habsburger Herrscherhauses, doch ist es kaum zweifelhaft, daß die meisten von ihnen, insbesondere aber ihr Führer, der spätere Innenminister Korošec, schon damals innerlich die Habsburgische Lösung verwarfen, wie dies auch aus den späteren Erklärungen Korošec', eines katholischen Priesters [12], hervorgeht. Aber schon bald nach dem Ersten Weltkriege standen die Slowenen und noch mehr die Kroaten in SHS [13] gegen die Serben, die mit ihren Machtmitteln den kroatischen Einfluß zu brechen trachteten. Die Slowenen selbst waren allerdings bemüht, mit den Serben einen Ausgleich zu finden, während die unmittelbar angrenzenden Kroaten in erbitterten Gegensatz zum Serbentum gerieten [14]. In diesem Kampf zeigte sich neuerlich der außerordentlich hohe Wert des religiösen Bekenntnisses im Dienste der Erhaltung des Volkstums. Besonders mußte dies zum Ausdruck kommen in jener Zeit der Diktatur, die mit dem Jänner 1929 begann und mit den Schüssen von Marseille endete. Während dieser Zeit der Königsdiktatur wurde von Belgrad aus versucht, Kroaten wie Slowenen ihrem Volkstum zu entfremden und in die jugoslawische Einheitsnation zu verschmelzen. Diese Periode ist gekennzeichnet durch die Kämpfe in der Lika und in Süddalmatien, aber auch in Zagreb selbst, durch die kroatische Emigration und die Ustascha, durch die Verbannung des Slowenenführers Korošec und durch ungezählte Spannungen aller Art. Der Widerstand der Kroaten wie der Slowenen gegen den Versuch der jugoslawischen Einheitsnation wurde nicht zuletzt durch die Verbindung zwischen Glaube und Volkstum genährt, da überall der katholische Priester auch der moralische Rückhalt des Volkes in seinem Kampfe war. Dies haben auch führende volksverbundene Serben richtig eingesehen, und sie bemühten sich, diesen Zustand zu liquidieren. So war es möglich, nach dem Ende der Königsdiktatur den verbannten Dr. Korošec sogar zum Innenminister zu machen und neue Staatsreformpläne mit großer Aussicht auf Erfolg durchzuführen. Ja, die Anerkennung der volkstumserhaltenden Macht auch der katholischen Kirche, die ja im Rahmen des jugoslawischen Staates an Bedeutung nicht viel hinter der serbisch-orthodoxen zurücksteht, fand ihren sichtbaren Ausdruck in der Paraphierung eines Konkordats mit dem Heiligen Stuhl, das freilich nie die verfassungsrechtliche Genehmigung erhalten hat, da der heilige

---

[10] Südland (= Ivan Pilar), *Die südslawische Frage und der Weltkrieg*, Wien (Manz) 1918.

[11] Robert Lee Wolff, *The Balkans in our Time*, Cambridge, Mass. (Harvard Univ. Press) 1956, SS. 120, 124.

[12] John Arnez, *Slovenia in European Affairs*, New York *(Studia Slovenica, CSA)* 1958.

[13] Jere Jareb, *aaO*, ferner viele Abhandlungen in *Hrvatska Revija*, Buenos Aires (seit 1966 in Paris erscheinend).

[14] Johann Wüscht, *aaO*.



Synod der orthodoxen Kirche mit aller Entschiedenheit dagegen Stellung nahm, das aber ein bedeutendes Dokument bleibt[15].

Das Konkordat enthält auch einige sehr bedeutsame Bestimmungen hinsichtlich des Schutzes nationaler Minderheiten, wie solche ja auch im Konkordat mit dem Deutschen Reich enthalten, freilich vom Dritten Reich nicht eingehalten worden waren. Es handelt sich hierbei zunächst um Artikel X, der als letzten Absatz folgenden Satz enthält:

„In jenen Pfarrgemeinden, die sprachlichen Minderheiten zugehören, sollen die Pfarrer verhalten sein, außer der Sprache ihrer Gläubigen — also der Minderheitssprache — auch noch die Volkssprache (Narodni Jezik) zu beherrschen, um sich dieser Sprache in Schriftwechsel mit den Zivil- und Militärbehörden bedienen zu können."

Wird hier also indirekt anerkannt, daß in den Pfarreien mit einer anderen als der serbokratischen bzw. slowenischen Sprache die Minderheitssprache auch die Kirchensprache ist, so zeigt sich dieses von der katholischen Kirche immer wieder eindeutig vertretene Prinzip besonders deutlich im Artikel XI:

„Die Rechte jener Katholiken, die im Königreiche Jugoslawien wohnen und die nationalen Minderheiten angehören, sollen hinsichtlich des Gebrauches ihrer Muttersprache in der Kirche, im Unterricht und im Rahmen kirchlicher Vereinigungen nicht weniger umfangreich sein, als sie in anderen Staaten jene Staatsbürger genießen, die nach Abstammung und Sprache Jugoslawen (d. h. wohl Serbokroaten und Slowenen) sind. So wie die jugoslawische Regierung diese Bestimmung bezüglich nicht-jugoslawischer Minderheiten aufgenommen hat, erklärt auch der Hl. Stuhl, daß er gemäß dem von ihm immer vertretenen Grundsatz in der Frage des Gebrauchs der Muttersprache in Seelsorge, Religionsunterricht und katholischen Organisationen beim Abschluß künftiger Konkordate mit anderen Staaten sich dafür einsetzen wird, daß diese Konkordate gleichlautende Bestimmungen auch bezüglich des Rechtsschutzes jugoslawischer Minderheiten enthalten."

Artikel XXIV sieht für die Ausbildung der jungen Priester die jugoslawische Sprache (soll wohl heißen die serbokroatische bzw. die slowenische Sprache) als Unterrichtssprache vor, mit Ausnahme einzelner Fächer, in denen Lateinisch unterrichtet wird.

Besonders wichtig ist ein Anhang (Prilog) zum Konkordat, in dem der traditionelle Brauch ausdrücklich bestätigt und aufrecht erhalten wird, daß in der lateinischen Messe die Epistel und das Evangelium in der slawischen Volkssprache gelesen werden. Dies ist geradezu eine Vorwegnahme dessen, was nach dem II. Vatikanischen Konzil allgemeine Übung wurde und im heutigen Jugoslawien besonders eifrig wahrgenommen wird. Es wird zwar betont, daß dadurch der Gebrauch der lateinischen

---

[15] Vgl. hierzu: *Primedbe i prilogovori na projekat Konkordata izmedju drzave i Vatikana parafiranog 25. VII. 1935 god.*, Sremski Karlovci (Serb. Patriarchatsdruckerei) 1936, mit verschiedenen Polemiken gegen das Konkordat, dessen Wortlaut ansonsten in verschiedenen amtlichen Ausgaben vorliegt.

Sprache in nichtslawischen Pfarren sowie in nichtslowenischen Pfarreien unangetastet zu bleiben habe. (Für die deutschen Pfarren in Südslawien galt diese Bestimmung selbstverständlich nicht.) Weiters erklärte der Hl. Stuhl, daß die von den Päpsten Leo XIII. und Pius X. formell anerkannten Vorrechte im Gebrauch der altkirchenslawischen Sprache (Glagolica) in der hl. Liturgie bestehen bleiben sollten [16]. Wo es dem einstimmigen Wunsch der Gläubigen entspricht, sollte sich der Hl. Stuhl auch nicht gegen die Ausbreitung des Gebrauches der Glagolica verwahren, falls die Bischöfe den Hl. Stuhl davon in Kenntnis setzten und den Gebrauch der Glagolica in Pfarren mit slawischer Sprache nach bestem Wissen und Gewissen zuließen. Unabhängig von diesen Bestimmungen wurde schließlich das Abhalten der hl. Messe in der Glagolica in den Kirchen des Königreiches Jugoslawien am Feiertag der hl. Kyrill und Method gestattet, auch wenn dieser Feiertag auf einen gewöhnlichen Sonntag fällt, vorausgesetzt, daß der zelebrierende Priester diese Sprache genügend beherrscht.

In diesen Bestimmungen kommt wohl mit größter Deutlichkeit der Wille des Hl. Stuhls zum Ausdruck, die in der Sprache liegende natürliche Anlage des Menschen auch im religiösen Bereich fortzuentwickeln und dort, wo die Verbindung zwischen Religion und Volkstum im kirchlichen Bereich auch durch die Sprache besonders betont ist, dieser Entwicklung nicht nur nichts in den Weg zu legen, sondern sie sogar zu fördern. Unter diesem Gesichtspunkt waren die Bestimmungen des Konkordats auch volkspolitisch von allergrößter Bedeutung.

Die praktische Arbeit der Verbindung zwischen Volk und Glauben war nach 1934 beim kroatischen und slowenischen Volk Jugoslawiens nirgends besonders in Frage gestellt und bedarf auch kaum einer näheren Ausführung. Wenn man von einzelnen Presseerzeugnissen absieht, die sich bemühten, eine kirchenfeindliche Haltung in das Volk zu tragen (z. B. „Jutro" in Laibach), stand die weltanschauliche Geschlossenheit der Slowenen und Kroaten nicht in Zweifel. Volkstumsarbeit und Glaubensarbeit gingen automatisch Hand in Hand, so daß es müßig wäre, sie noch weiter zu unterstreichen. Wo immer es notwendig war, fanden das slowenische und kroatische Volk auch in der nationalen Arbeit Stütze bei den Bischöfen und Priestern: in Südslawien gab es 20 katholische Bistümer, davon ein uniertes griechisch-katholisches in Križevci und ein nichtbesetztes von Belgrad aus verwaltetes Bistum (Petrovgrad, früher Gross Becskerek). Vorsitzender der Bischofskonferenzen und kroatischer Metropolit war 1938 der Erzbischof von Agram (Zagreb) Dr. Alois Stepinac. Auf kroatischem und serbischem Siedlungsboden residierten folgende Bischöfe: Dr. Ivan Šarić (Erzbischof von Sarajewo), Dr. Josef Ujčić (Erzbischof von Belgrad und Apostolischer Administrator des Banates), Dr. Nikola Dobrečić (Erzbischof von Bar, früher Antivari, Primas von Serbien), Dr. Anton Akšamović (Bischof von Djakovo), Dr. Quirin

[16] Vgl. hierzu Manussi-Montesole, *Die Adrialänder*, in dem in Anm. 7 zit. Sammelwerk von K. G. Hugelmann, weiters: Theodor Veiter, *Die Italiener in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie*, Wien (Verlag f. Geschichte und Politik) und München (Oldenbourg) 1966, SS. 50f.

Clemens Bonefačić (Bischof von Split/Spalato), Dr. Josef Srebrnič (Slowene) (Bischof von Krk, früher Veglia[17]), Dr. Jerolim Mileta (Šibenik, Sebenico, zugleich auch Apostolischer Administrator des jugoslawischen Teiles der Diözese Zara/Zadar), Monsignore Miho Pušić (Hvar/Lesina), Dr. Josef Carević (Dubrovnik/Ragusa), P. Dr. Alois Mišić (Mostar-Trebinj), P. Josef Garić (Banjaluka), Monsignore Lajčo Budanović (Subotica, früher Maria Theresiopel, Apostolischer Administrator der Batschka), Dr. Ivan Gnidovec (Skoplje-Prizren, Slowene), Pavao Butorac (Kotor, Cattaro), Dr. Dionys Mjaradi (Križevac) und Dr. Viktor Burić (Senj, früher Zengg). In Slowenien gab es nur zwei Bistümer, nämlich Laibach (Fürstbischof Dr. Gregor Rožman[18]) und Lavant-Marburg (Fürst-Bischof Dr. Ivan Tomažič.

Die Katholische Aktion arbeitete sowohl in Kroatien wie in Slowenien überall nicht nur religiös, sondern auch für die Volkstumserhaltung. In der Diözese Lavant (Marburg a. d. Drau) stand die Katholische Aktion unter der Leitung des Domdechanten Dr. Franz Cukala. In Laibach war der Leiter derselben der Advokat Dr. Stanko Žitko. Mit der Cillier Tagung von Vertretern des Laibacher und Marburger Bistums vom 9. und 16. September 1936 wurde eine einheitliche slowenisch-katholische Aktion (S.K.A.) geschaffen. Auch hier, wie überall, hat sich die Katholische Aktion die Mitarbeit des Laien am Heilswerk der Kirche zum Ziel gesetzt, doch gelang ihr bis Kriegsbeginn (1941) keine solche Verankerung im Volke mehr, daß ihr künftiger Weg hätte klar umrissen werden können[19]. Im kroatischen Volks- und Sprachbereich war ihre Organisation noch nicht klar abgegrenzt, und auch in Slowenien war gerade die nationale Frage noch Gegenstand widerstreitender Meinungen, insbesondere unter dem Gesichtspunkt der völkischen Gliederung, d. h. ob die Slowenen jenseits der Grenzen — also in Italien und Österreich — ebenfalls zur einheitlichen slowenischen Katholischen Aktion gehören sollten (was nicht verwirklicht wurde).

Die Zahl der katholischen Priester in der Diözese Laibach (Ljubljana) betrug 1938 593, davon 10 Gottscheer deutscher Abstammung. In der Diözese Lavant-Marburg waren es 923 Priester, einschließlich der von den Diözesen Seckau, Klagenfurt und Steinamanger (Szombathély) 1919 zu Jugoslawien gekommenen Dekanate und Pfarren; 7 der Priester waren Tschechen, einer war Slowake und einer Deutscher (Kaplan Holsedl inTurnišče in Übermur-Prekmurje). Hier wie im kroatischen Gebiet waren die katholischen Priester zugleich Volksmänner und Volksführer. Sie waren dies im alten Österreich und sind es geblieben. Ihr Einfluß auch in areligiösen Organisationen,

---

[17] Vgl. zu Msgr. Srebrnič die Gedenknotiz in „Europa Ethnica", Wien, Heft 1/1967.

[18] Gegen Bischof Dr. Gregor Rožman († 1959) wurde wegen seiner angeblichen Förderung der domobranci nach dem Kriege in Abwesenheit in Laibach ein Monsterprozeß durchgeführt: Jože Jagodič, *Proces proti škofu dr. gregorijue rožmanu*, in: *Svobodna Slovenija*, Zbornik 1965, Buenos Aires, SS. 57 ff.

[19] Andrej Filipič, *Iz socialne in politicne zgodovine slovenije*, in: *Svobodna Slovenija*, Zbornik 1964 (Teil I) und Zbornik 1965 (Teil II). Teil II ist für unsere Darstellung der wichtigere, doch behandeln beide Teile vorwiegend historische Grundlagen.

wie z. B. in der Staatspartei J. R. Z., wirkte sich praktisch sowohl für die Volkstumsarbeit wie für die religiöse Arbeit günstig aus. Auch die Ordenspriester, so vor allem die Franziskaner, wirkten in Dalmatien und in der Herzegowina als Volkstumsführer. Eine Bedeutung hatte der katholische Klerus auch gegenüber den Versuchen der orthodoxen Kirche, im katholischen Volksboden Fuß zu fassen. Diese Versuche gingen so weit, daß in Slowenien, wie z. B. in Cilli und Marburg, orthodoxe Kirchen errichtet wurden, obwohl die Zahl der Serbisch-Orthodoxen in der Diözese Lavant nur 800 betrug.

Die Volkstumsarbeit der Katholischen Aktion fand, ohne daß sie als solche besonders gekennzeichnet war, auch ihren Ausdruck in den Zeitungen und Zeitschriften. Im kroatischen Gebiet verdient besondere Erwähnung die Tageszeitung „Hrvatska Straža" (Katholische Wacht) in Agram und der „Katolički tijednik" in Sarajevo. Als Organ der Katholischen Aktion war „Katolički List" (Agram) besonders wichtig. In Laibach erschien als größte katholische Tageszeitung „Slovenec" mit dem Montagsblatt „Ponedeljski Slovenec" und ferner als politisches Wochenblatt „Domoljub" (Heimatliebe), in Marburg als Organ der katholischen Aktion der „Oglasnik Lavantinski Škofije" (Zeitschrift des Bistums Lavant) und der „Slovenski Gospodar" (Auflage 28 000). Daneben gab es noch einzelne kleinere katholische Publikationen, deren nationalpolitische Bedeutung jedoch nicht groß war. Hingegen ist auch vom rein nationalpolitischen Standpunkt sehr wichtig die Hermagoras-Bruderschaft, die das ganze slowenische Sprachgebiet, also auch die katholischen Slowenen in Kärnten und Italien, mit religiösen und volkspolitischen Druckwerken versah. Sie hatte vor dem Ersten Weltkriege ihren Sitz in Klagenfurt, mußte jedoch nach dem Kriege ihren Sitz nach Cilli verlegen. Die Bruderschaft hatte rund 50 000 Mitglieder (vor dem Kriege 100 000)[20].

So verfügten Kroaten wie Slowenen im damaligen jugoslawischen Staatsverbande über eine starke religiöse kirchliche Organisation mit einem blühenden Vereinsleben und einem gesunden Priesternachwuchs. Die Verbindung zwischen Volkstum und Glauben machte sich für die Erstarkung der gesunden und sittlichen Kräfte des Volkes günstig bemerkbar. Dies spielte auch hinsichtlich der Geburtenregelung eine große Rolle, die besonders in Kroatien sehr günstig war (Vermehrung zirka 18—22 ‰). Die geringste Geburtenziffer wies in den letzten Jahren vor 1938 allerdings das slowenische Siedlungsgebiet auf (7½ ‰), doch stieg sie teilweise auch wieder ziemlich an (Lavanter Diözese 1936: 21.5 ‰). Die Zahl der unehelichen Geburten betrug im Durchschnitt in Kroatien und Slowenien 15 % der Lebendgeburten und war am höchsten im ehemaligen Kärntner Bezirk Unterdrauburg mit 26,4 %[21].

---

20 Über volkspolitisch nicht betonte katholische Organisationen wie z. B. die „Jugoslovanska strokovna zveza" (Arbeiterverband) oder den „Slovensko katoliško akademsko starešinstvo" sei hier nicht gesprochen.

21 Dr. Bojan und Ivo Pirc, *Zdravje v Sloveniji*, Herausgegeben vom Gesundheitsamt in Laibach 1937.

Naturgemäß wurde auch das Interesse für die kroatischen und slowenischen Volksgruppen jenseits der Grenzen überall groß und wird besonders auch von den katholischen Organisationen aus lebendig erhalten. Allerdings muß hier angefügt werden, daß manchmal dieses Interesse den durch die katholische Gesellschaftslehre gegebenen Rahmen zu sprengen schien und, wie schon angedeutet, Nation über Religion stellte und daher zum Chauvinismus führte. Das kam leider in der Behandlung der deutschen Volksgruppe in Südslawien selbst zum Ausdruck[22], wobei die Glaubensgemeinschaft mit den deutschen Katholiken eine Unterdrückung nicht hinderte. Im Banat (Apostolische Administratur Petrovgrad) lebten 130000, in Belgrad und Agram sowie in der Diaspora je 10000 und in Slawonien 40000 deutsche Katholiken, zusammen also 450000. Während ein Teil dieser deutschen Katholiken sich einer verhältnismäßig nicht ungünstigen nationalpolitischen Lage erfreute (was ebenfalls wiederum auf die enge Verbindung zwischen Kirche und Volkstum zurückzuführen war), ist ein anderer Teil dieser deutschen Katholiken gerade von seiten katholischer kroatischer und slowenischer Kreise Verfolgungen ausgesetzt gewesen. Dies gilt insbesondere vom Bistum Djakovo und in noch höherem Maße von Slowenien, wo sich an den Namen des katholischen Priesters und späteren Innenministers Korošec neben der Emporführung des slowenischen Volkstums zu bedeutender Entfaltung die zielbewußte Vernichtung auch des katholischen Deutschtums knüpft. Versuche, die um die Mitte des Jahres 1937 unternommen wurden, durch zwischenstaatliche Vereinbarungen zwischen Österreich und Jugoslawien, betreffend die reziproke Besserstellung der Deutschen in Slowenien und Slowenen in Kärnten, hätten hier vielleicht zu einer, wenn auch verspäteten, günstigeren Lösung führen können, sind aber durch den Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich gegenstandslos geworden[23]. In Gottschee z. B. bestanden in 36 Ortschaften im Jahre 1919 deutsche Unterrichtsanstalten mit 71 Klassen; davon bestanden 1938 nur mehr 20 Klassen. Auch werden im Jahre 1937 7 heimische deutsche Lehrkräfte aus Gottschee ohne Anlaß an rein slowenische Schulen versetzt, so daß nur mehr 9 deutsche Lehrkräfte in Gottschee wirkten. Auch auf dem Gebiete des Eigentumsrechtes war besonders die Verwaltung des Draubanats außerordentlich deutschfeindlich eingestellt. Ein Geheimerlaß der königlichen Banatsverwaltung des Draubanats vom 24. 12. 1936 (Pov. II/2 Nr. 5281/1) verfügte bestimmte weitgehende Beschränkungen in der Erwerbung von Liegenschaften für deutsche bzw. italienische Käufer, auch wenn sie jugoslawische Staatsbürger waren. Die Serben, das im Staat

---

[22] Vgl. Josef Negele, *Katholische Kirche und deutsches Volk in der Batschka*, in: *Jahrbuch der Katholischen Auslanddeutschen Mission*, Kevelaer (Butzon & Berker) 1936/37, SS 55 ff., und: Eppich, *Priester verteidigen deutsches Volkstum in der Gottschee*, ebda., SS. 78 f.

[23] Mit dem Anschluß Österreichs setzte eine zunächst verdeckte, später (seit Beginn des deutschen Überfalls auf Jugoslawien) rücksichtslose Verfolgung, besonders der katholischen slowenischen Priester und überhaupt des Katholizismus, unter den Slowenen ein. Näheres bei Theodor Veiter, *Das Recht der Volksgruppen und Sprachminderheiten in Österreich*, Teil II (für 1967/68 zum Erscheinen bestimmt im Verlag Wilhelm Braumüller, Wien).

führende Volk, haben sich hingegen eher um ein gutes Einvernehmen mit den Deutschen bemüht.

III. Die Kroaten und Slowenen in Italien

Die weitaus größte slowenische und kroatische Volksgruppe außerhalb des südslowenischen Staatsverbandes lebte in Italien. In dem insgesamt rund 9100 Quadratkilometer umfassenden, von Slawen bewohnten Gebiet der Julischen Mark (d. i. des von Österreich und Ungarn abgetrennten Gebietes)[24] und der Slovenia Italiana (auch Beneška Slovenija — venezianisches Slowenien — genannt, d. i. das Gebiet östlich von Udine im alten Reichsitalien, das schon 1866 abgetreten wurde), lebten nach südslawischer Auffassung rund 508 000 Kroaten und Slowenen. Nach der italienischen Volkszählung von 1921 (der letzten, die noch die Umgangssprache und Nationalität offiziell erhob), sind es 424 000 Slowenen und Kroaten gewesen[25]. Davon waren 106 000 Kroaten (amtliche Volkszählung), wozu noch die 4300 Kroaten im Gebiete von Campobasso in Unteritalien kommen. Die nach slowenischer Schätzung 358 000 Slowenen verteilen sich auf die Diözesen Udine (40 000), Görz (210 000), Triest (42 000) und Fiume (15 000). Die Zahl der Slowenen in der Beneška Slovenija betrug nach offizieller Zählung 47 000. Der Prozentsatz der Slowenen in der Julischen Mark (ohne Fiume und Zara) betrug nach der offiziellen Zählung 28,7%, jener der Kroaten 10%, denen gegenüber die Zahl der Italiener mit 51,3% und die Zahl der Furlaner (Friauler, ein romanischer Volksstamm, der eine dem Ladinischen ähnliche Sprache spricht), mit 5,7% angegeben wurde[26]. Die Zahl der Deutschen war sehr gering. Sie betrug offiziell 4185, tatsächlich aber rund 7000 Seelen, etwa 0,5 % der Bevölkerung. Von diesen lebten die meisten im Kanaltal[27] und im Tarviser Gebiet, einige wenige

[24] Vgl. *La situation de la minorité yougoslave en Italie*, Ljubljana (Minderheiteninstitut) 1927; *Cerkvene razmere v Julijski krajini*, ebda. 1931; *L'Italie et la minorité yougoslave*, ebda. 1931; Lavo Čermelj, *Life- and Death-Struggle of a National Minority*, Ljubljana (Jugoslawische Völkerbundliga) 1936; Ernesto Sestan, *Venezia Giulia*, Bari (Centro Librario) 1965 (sehr objektives italienisches Werk); für das Kanaltal: Theodor Veiter, *Das Gebiet von Tarvis*, in: *Die südostdeutsche Volksgrenze*, Berlin (Volk und Reich-Verlag) 1934.

[25] *Censimento delle popolazioni del Regno d'Italia al I-o dicembre 1921*, vol. III, Venezia Giulia, Roma 1926.

[26] Vgl. die wichtige Publikation *Les minorités ethniques en Europe Centrale et Balkanique*, Paris (PUF) 1946, und das Stichwort „Friaul" im: *Handwörterbuch des Grenz- und Auslandsdeutschtums*, Breslau 1934.

[27] Vgl. die in Anm. 24 erw. Arbeit von Veiter, und: ders., *Die volkspolitische Lage im Kanaltal*, in: *Festschr. f. M. H. Boehm*, München (Oldenbourg) 1958; ferner die Denkschrift der slow. Minderheit in Italien anläßlich der Hundertjahr-Zugehörigkeit der Slovenia Veneta (heutige Provinz Udine, jedoch ohne das bis 1918 zu Österreich gehörige Kanaltal) in: *Bollettino d'informazioni degli Sloveni in Italia*, Triest, 5. Jg., Nov. 1966, und die Abhandlung von Drago Pahor zum Schulwesen in diesem Gebiet in: *Jadranski Koledar*, Trieste/Trst, 1966.

[28] S. Gigante, *Storia del commune di Fiume*, Firenze 1929.

auch in Triest, Görz und Pola. Schließlich gab es noch etwa 1800 Rumänen auf dem Tschitschenboden in Istrien. Hinsichtlich der politischen Verwaltung war die slowenische Bevölkerung in Italien auf die Präfekturen Görz (ital. Gorizia, slowenisch Gorica), Triest (Trieste, Trst), Pola (Pula), Fiume (Rijeka) und Udine (Viden) verteilt, die kroatische Bevölkerung auf die Präfekturen Triest, Pola, Fiume[28]. Die kirchliche Einteilung war folgende: Erzbistum Görz, Bistümer Triest-Capodistria, Parenzo-Pola, Fiume. Zara und Udine. Die Einteilung der kirchlichen Diözesanverwaltung ging auf den Lateranvertrag vom 11. Februar 1929 (Konkordat zwischen dem Hl. Stuhl und dem Königreich Italien) zurück, der die unklaren Grenzverhältnisse endgültig regelte. Insbesondere wurden die noch zu den jugoslawischen Diözesen Laibach und Krk und zur österreichischen Diözese Klagenfurt (Gurk) gehörigen Gebiete endgültig den italienischen Bistümern Triest und Görz bzw. Udine einverleibt. Zara wurde als eigenes Bistum errichtet. Ihm unterstanden auch die istrianischen Inseln (Cherso, Lussin, Lagosta). Das Bistum Fiume war schon im Jahre 1925 errichtet worden und hatte die früher zur Diözese Zengg (Senji) gehörigen Gebiete in seine Jurisdiktion übernommen (dazu auch Teile von den Diözesen Triest und Laibach). Die Leitung der einzelnen Diözesen unterstand 1938 folgenden Persönlichkeiten: Görz: Msgr. Carlo Margotti (seit 1934). Triest: wurde von einem apostolischen Administrator versehen, der im Spätherbst 1936 in der Person des Görzer Erzbischofs Msgr. Margotti bestellt wurde (für den Bischof Fogar). Parenzo-Pola: Msgr. Tryphon Pederzolli. Zara: Msgr. Munzani (seit 1929), Fiume: Antonio Santin[29], Udine: Msgr. Giuseppe Nogara.

Die griechisch-orthodoxe Kirche hatte in den Gebieten der Julischen Mark nur vier Gemeinden, und zwar in Triest, Fiume, Zara und Peroi (bei Pola). Sie unterstand einem serbisch-orthodoxen Bischof in Zara, der seinerseits den serbisch-orthodoxen Behörden in Jugoslawien unterstellt war.

Das Problem, das sich den slowenischen und kroatischen Katholiken der neuen Gebiete Italiens nach dem Ersten Weltkriege stellte, war einerseits in der Erhaltung des muttersprachlichen Religionsunterrichtes der Kinder und andererseits in der Erhaltung der slawischen Kirchensprache gelegen. Die Eigenständigkeit der slawischen Bevölkerung, besonders der Küstengebiete, im religiösen Bereich war durch die Anwendung der Glagolica (der alten slawischen Kirchensprache und Schrift) besonders kompliziert. Papst Johannes VIII. hatte im 9. Jahrhundert die Anwendung der glagolitischen Schrift ausdrücklich gestattet. Als allgemeine Schrift diente sie dem religiösen Gebrauch bis ins 18. Jahrhundert. Für die slowenischen Gebietsteile, für die

---

[29] Msgr. Santin ist heute Erzbischof von Triest. Dort ist die slowenische Volksgruppe in nationalpolitischen Angelegenheiten meist in Gegensatz zu ihm, doch muß dazu bemerkt werden, daß — im Gegensatz zu Görz und zur Provinz Udine — heute die Triestiner Slowenen durchwegs zum Kommunismus oder zum Titoismus neigen (Wahlen vom 27. 11. 1966: 3 slowenische Kommunisten und ein Vertreter der titoistischen Slovenska skupnost im Provinzialrat, und 6 slow. Kommunisten, ein slow. Sozialist und ein Vertreter der Slovenska skupnost im Gemeinderat der Stadt Triest).

sie seit 1275 nachweisbar anerkannt ist, kam die glagolitische Schrift im Laufe des 18. Jahrhunderts außer Übung. Sie erhielt sich jedoch für die katholische Kirche der kroatischen Küstengebiete Istriens und Triests weiterhin. Sie wurde durch eine Entscheidung der römischen Ritenkongregation vom 18. Dezember 1906 betreffend die slawische Sprache in der heiligen Liturgie ausdrücklich zugelassen. Italien hat nun nach dem Kriege, insbesondere seit der Machtergreifung durch den Faschismus in den neuerworbenen Gebieten seine Idee der politischen Nation zu verwirklichen gesucht[30]. Ebenso wie in Südtirol die Deutschen, die ja auch fast ausnahmslos Katholiken sind, waren auch die nicht minder katholischen Slowenen und Kroaten der Julischen Mark und die katholischen Deutschen des Kanaltales aus diesem Grunde einer Entnationalisierungspolitik ausgesetzt. Die daraus entspringenden Gegensätze machten auch vor dem religiösen Bereich nicht halt. Zunächst besaßen die Slowenen und Kroaten des Gebietes noch einige Bischöfe ihrer Nationalität. Diese wurden nach und nach durch Italiener ersetzt, was teilweise mit fanatischen nationalen Kämpfen einherging. Zuletzt schied der Erzbischof von Görz, Msgr. Sedej (Herbst 1934) aus, nachdem schon vorher das Kanaltal von seiner Diözese abgetrennt und zu Udine geschlagen worden war, das einen mehr italienischen Charakter hatte[31]. Bis in die letzte Zeit vor 1938 hinein reichte die Frage der Besetzung des Bischofssitzes von Triest. Dort war Msgr. Luigi Fogar als Nachfolger des späteren Armeebischofs Angelo Bartolomasi bestellt worden. Msgr. Fogar, obwohl selbst italienischer (furlanischer) Herkunft, bemühte sich, Ansprüche der slowenischen Volksgruppe zu erfüllen. Dadurch sowie insbesondere durch seine Weigerung im April 1934, ein Denkmal für Guglielmo Oberdan einzuweihen, der 1882 einen Mordanschlag auf Kaiser Franz Josef vorbereitet hatte[32], geriet er in schärfsten Konflikt zu den Faschistischen Lokalbehörden und wurde schließlich zur Resignation gezwungen, die im Spätherbst 1936 erfolgte. Dann blieb die Frage der Besetzung des Triester Bischofssitzes noch ungeklärt. Erst mit dem Verlust von Fiume durch den Zweiten Weltkrieg erfolgte die Ernennung von Msgr. Santin zum Bischof (heute Erzbischof) von Triest.

Hand in Hand mit der Italianisierung der höchsten kirchlichen Stellen in der Venezia Giulia ging der Versuch, die einheimischen slawischen Priester zu entfernen. Eine große Zahl von ihnen wurde ausgewiesen, eine Reihe auch auf die Liparischen Inseln verbannt. Grund für diese Maßnahme war in der Regel der Gebrauch der slowenischen oder kroatischen Sprache im Religionsunterricht oder auf der Kanzel. Schließlich waren die slawischen Ordensleute aus 15 Klöstern entfernt und durch Italiener ersetzt worden. 62 Pfarreien, die freigeworden waren, erhielten italienische Seelsorger, was teilweise eine Einschränkung des Gebrauches der slowenischen oder kroatischen Sprache zur Folge hatte. Die bekannte Schulreform Gentile hatte bis zum Jahre 1928 die Volks-

---

[30] Hermann Raschhofer, *Der politische Volksbegriff im modernen Italien*, Berlin (Volk und Reich-Verlag) 1936.

[31] Vgl. die in Anm. 27 zit. Lit.

schule völlig italianisiert[33]. Es verblieb nur noch der Religionsunterricht. Zwar war durch Verordnung des Unterrichtsministers vom 10. Januar 1924 für die drei untersten Klassen der Elementarsschule verfügt worden, daß der Religionsunterricht in der Lokalsprache (slawisch) erteilt werden solle. Diese Verordnung, die 1926 in Kraft trat und zu der sich auf Weisung des Unterrichtsministers Fedele auch die Vorschrift gesellte, für slawische Schulklassen doppelsprachige Katechismen zu verwenden, wurde 1928 praktisch hinfällig, da die staatlichen Verwaltungsbehörden ebenso wie die kirchlichen Behörden (mit Ausnahme von Görz) die Weisung gaben, daß die slowenischen und kroatischen Priester den Religionsunterricht in der Schule nur mehr in italienischer Sprache zu erteilen hätten. Lediglich für Kirche und Sakristei (Pfarrhof) verblieb noch die Möglichkeit, den Religionsunterricht in slawischer Sprache zu erteilen. Das Konkordat zwischen dem Vatikan (Italien) vom 11. Februar 1929 (Nr. 1503 der Raccolta Ufficiale delle Leggi e dei Decreti del Regno d'Italia), das ursprünglich ähnlich dem Konkordat zwischen dem Vatikan und dem Deutschen Reich vom Jahre 1933 eine Sicherung des muttersprachlichen Religionsunterrichtes vorsah, mußte jede derartige Bestimmung fallen lassen, da die italienischen Unterhändler eine solche Bestimmung als untragbar bezeichneten[34].

Der Zustand bei Beginn des Zweiten Weltkrieges war folgender:

Im ganzen slawischen Sprachgebiete Italiens war der stärkste Rückhalt der Bevölkerung in nationaler Beziehung die slawische Geistlichkeit, die noch immer zahlreich blieb. Sie stand hierbei freilich noch manchmal unter Druck nicht nur der staatlichen Behörden, sondern auch der italienischen Bischöfe. In einzelnen Diözesen, wie z. B. in der Diözese Fiume, wurde am 1. Juni 1934 die Verwendung der slawischen Sprache im Verordnungswege durch die kirchlichen Oberen verboten. Im Falle von Fiume hat auch die Heilige Ritenkongregation in ihrer Sitzung vom 10. März 1934 die frühere Erlaubnis des Gebrauches der glagolitischen Sprache und Schrift zurückgezogen (was Übertritte einzelner kroatischer Katholiken zu den Adventisten und zur orthodoxen Kirche zur Folge hatte, Religionsgemeinschaften, bei denen keine Einschränkung des Gebrauches der slawischen Sprache bestand). Der Religionsunterricht in der Mutter-

---

[33] Gesetz v. 1. Okt. 1923, no. 2185.

[34] Dies geht auch aus dem Buch von Mario Missiroli, *Date a Cesare. La politica religiosa di Mussolini, con documenti inediti*, Roma (Libreria del Littorio) 1930, SS. 427 und 454, hervor. Doch sagt Art. 22 des Lateranvertrages v. 11. 2. 1929: „Geistliche nichtitalienischer Staatsangehörigkeit können in Italien nicht auf Pfründen investiert werden. Überdies müssen die Inhaber der Diözesen und Pfarreien in der Lage sein, Italienisch zu sprechen. Wenn nötig, sind ihnen Koadjutoren beizugeben, die die ortsübliche Sprache ebenso beherrschen wie die Italienische, so daß sie den seelsorglichen Bedürfnissen ihrer Pfarrkinder, gemäß den Grundsätzen ihrer Kirche, in ihrer Muttersprache nachkommen können." — Ferner bestimmt Art. 2 des Vertrages, daß Mitteilungen, Weisungen, Rundschreiben usw. des Hl. Stuhles in irgendeiner Sprache abgefaßt sein können. Hingegen sind Kundmachungen eines Bischofs nur in italienischer oder lateinischer Sprache zulässig. Die kirchlichen Behörden sind jedoch berechtigt, eine Übersetzung in irgendeiner anderen Sprache dem Text beizuschließen. Vgl. *Die Lateranverträge zwischen dem Hl. Stuhl und Italien vom 11. Februar 1929*, Freiburg i. Br. (Herder) 1929 (die hier gegebene Übersetzung weicht von derjenigen in diesem Buche geringfügig ab).

sprache konnte nirgends mehr in der Schule erteilt werden, sondern nur noch im Pfarrhaus oder in der Sakristei, wie dies bekanntlich auch in Südtirol der Fall war. Der Namengebung in der Taufe nach slawischen Heiligen (Cyrill, Method usw.) wurden große Schwierigkeiten bereitet, die seit 1937 aber nicht mehr bestanden. Stellenweise, so in der Diözese Udine, wurden auch slowenische Katechismen und Gebetbücher beschlagnahmt.

Einzelne Erleichterungen sind im Jahre 1936 in Görz[35] durch den Erzbischof Margotti gewährt worden, der für rein slowenische Gemeinden die slowenische Sprache für Versammlungen und Kundgebungen der katholischen Aktion wieder zugelassen hat. Das Gebot des Tragens der langen italienischen Soutane und der italienischen Priesterkopfbedeckung sowie der ausschließliche Gebrauch der italienischen Sprache für schriftliche Berichte blieben hingegen aufrecht.

So wenig es 1938 mehr slowenische Bischöfe in Italien gab, so wenig gab es noch eine größere Anzahl von Kanonikern und Prälaten. Lediglich in den Diözesen Görz und Udine war den slowenischen Prälaten und Kanonikern noch ein gewisser Einfluß eingeräumt. In der Diözese Görz waren auch noch 12 Dechanten Slowenen. In der Diözese Udine wurde 1937 die slowenische Sprache, die dort bereits seit dem 9. Jahrhundert Kirchensprache hat, durch die zivilen und kirchlichen Behörden sowohl für den Religionsunterricht wie für Gebete, Predigten und Kirchengesang verboten[36].

Die seit 1920 dauernde Spannung zwischen dem staatsführenden italienischen Volk und den slawischen Volksgruppen der Venezia Giulia ist mit der Beendigung der politischen Spannung zwischen Südslawien und Italien durch das Belgrader Abkommen vom 25. März 1937 zwischen dem jugoslawischen Ministerpräsidenten und Außenminister Dr. Stojadinović und dem italienischen Außenminister Grafen Ciano gemildert worden. Die Belgrader Abkommen haben der slowenischen und der kroatischen Minderheit in Italien auch im Bereiche des religiösen Lebens den Beginn eines Wiederaufstieges, der schon sehr gefährdet war, ermöglicht. Änderung in der Kirchenorganisation, die Gestattung des privaten Unterrichts in slowenischer und kroatischer Sprache, der Gebrauch dieser Sprache im Gottesdienst, die Herausgabe einer slowenischen und einer kroatischen katholischen Zeitung sowie die Gestattung religiös-kultureller Organisationen der Volksgruppe kennzeichneten die Entwicklung, deren Entfaltung freilich zum erheblichen Teil noch der Zukunft vorbehalten blieb und zu der es wegen des Zweiten Weltkrieges nicht mehr kam. Für Görz wurde auch die Wiedererrichtung der früher dort bestandenen eigenen slowenischen Hermagorasbruderschaft, die seinerzeit dort allein 48 000 Mitglieder hatte, ins Auge gefaßt. Auch eine Amnestie (28 Häftlinge wurden freigelassen) wirkte im Sinne der Befriedung. Da

---

35 In Görz waren die nationalen Gegensätze immer geringer als etwa in Triest oder in Istrien, da die Mehrheit der Bevölkerung nicht aus Italienern bestand, sondern aus Ladinern (Furlanern), also einem vom italienischen verschiedenen Sprachvolk. Die Ladiner waren nie Nationalisten.

36 Čermelj, *aaO* (Life and Death-Struggle).

aber jedenfalls der politisch-administrative Ausgleich faktisch unterblieb, muß betont werden, daß die slowenische und kroatische Bevölkerung der Julischen Mark und der Slovenia Italia nach wie vor ihren eigentlichen nationalen Rückhalt an ihrer eigenen Geistlichkeit hatte. Von italienischer Seite ist wiederholt bemerkt worden, daß sich slowenische und kroatische Priester oft zu nationalem Chauvinismus hinreißen ließen und durch italienfeindliches Verhalten die Atmosphäre unnötigerweise vergiftet hatten. Dies mag in vielen Fällen zutreffen, wenngleich auch andere Erwägungen hierbei mitspielen mochten (z. B. bestand vor der Einigung zwischen dem Faschismus und dem Hl. Stuhl — Lateranverträge —, zwischen der sicherlich romtreuen slowenischen Bevölkerung und dem Faschismus, nicht nur ein nationaler, sondern auch ein weltanschaulicher Gegensatz). Jedenfalls zeigt sich aber gerade an Hand des slowenisch-kroatischen Beispiels in Italien, daß ein wirklich volksbewußter Priester seiner eigenen Nation Wertvolles geben kann, während ein volksfremder oder volksfremd fühlender Priester dadurch unermeßliche Schäden zufügt, daß er einen Keil in die natürliche Verbindung von Volk und Glauben treibt.

IV. Österreich

1. Die Slowenen in Kärnten

Ähnlich wie die Slowenen des Draubanates in Jugoslawien und in der Julischen Mark waren vor 1938 auch die Slowenen in Kärnten fast ausnahmslos Katholiken. Mit Ausnahme einer zahlenmäßig nicht sehr bedeutenden Schicht sogenannter liberaler Slowenen praktizierten sie ihren Glauben. Anders verhält es sich freilich mit den sogenannten Windischen. Zwar war der Ausdruck „Windische" in Kärnten und Untersteiermark vielfach auch damals noch für das slowenische Volk in seiner Gesamtheit in Gebrauch, doch hat sich in einem Teil der deutschen Literatur Kärntens und bei einigen deutschen nationalpolitischen Organisationen auch der Ausdruck „windisch" für die nationale Zwischenschicht durchgesetzt, die nach objektiven Merkmalen wohl noch als zum slowenischen Volkstum gehörig anzusprechen war (da sie zu Hause slowenisch sprach), aber sich zum deutschen Volkstum bekannte[37].

Die Windischen sind dem slowenischen Volk übrigens oft gerade infolge der religiösen Entwurzelung verloren gegangen. Wo der deutsche Liberalismus mit seiner These „Religion ist Privatsache", die praktisch zu einer Kampfparole gegen die katholische Kirche wurde, in das slowenische Volk Eingang fand (also vor allem in der Umgebung der Städte und Industrieorte), wurde das Volkstum meist mitbetroffen und gar viele,

---

[37] Näheres bei Theodor Veiter, *Völker im Volke Österreichs*, in: *Die Furche*, Wien, Nr. 33/1965, mit weiterer Lit., und Joh. Wilhelm Mannhardt, *Die Windischen*, in: *Bausteine zur Volkswissenschaft*, Stuttgart (S. Fischer) 1965.

die das Glaubensbekenntnis nach Belieben auslegen zu können glaubten, begannen nun auch das nationale Bekenntnis beliebig auszulegen und sich nach dem Vorteil zu richten. Dies gilt ja auch für die entsprechenden Schichten in Slowenien. Bei irgend einem Gebietswechsel könne man hüben wie drüben so wie in der unmittelbaren Nachkriegszeit manche Überraschung erleben. Im übrigen aber ist hier nicht von den eingedeutschten Slowenen die Rede, und es sei lediglich bemerkt, daß man auf deutscher Kärntner Seite sich hätte bemühen müssen, ihnen auch das religiöse Erlebnis neben dem nationalen zu vermitteln.

Die Slowenen in Kärnten, soweit sie nach objektiven und subjektiven Merkmalen als solche zu bezeichnen waren, waren, wie erwähnt, fast ausnahmslos tief gläubig. Auch die nationalpolitische Organisation der Kärntner Slowenen, der slowenische Kulturverband (Slovenska prosvetna zveza), war praktisch eine katholische Organisation (wenngleich nicht nach den Satzungen) und die Wochenschrift „Koroški Slovenec" unterschied sich in ihrer Grundhaltung nicht von betont katholischen Blättern (zum mindesten ab etwa 1930; früher wurde oft ein übersteigerter nationaler Chauvinismus vertreten).

Wie in vielen anderen Minderheitengebieten war auch in Kärnten die slowenische Volksgruppe vor 1938 in der Hauptsache in ihrer nationalen Existenz durch die Kirche, d. h. durch die slowenische Geistlichkeit gestützt. Als vorwiegend bäuerliche Minderheit mit einer schmalen Arbeiterschicht, aber ohne halbgebildeten Mittelstand, hatte die slowenische Volksgruppe in Kärnten keine Intellektuellen[38]. Die wenigen, die aus ihr hervorgingen und nicht der Germanisierung verfielen, konnten die Volkstumsarbeit praktisch nicht bewältigen. Da war letzten Endes nur der Priester, Pfarrer und Kaplan, der die Möglichkeit hatte, mit größerer geistiger Autorität auch für die Volkstumserhaltung zu arbeiten. Im großen und ganzen hatten auch bis 1938 noch die slowenischen Pfarrgemeinden und einige Pfarreien, in denen die Bevölkerung nur noch zum kleineren Teile slowenisch war, Pfarrer slowenischer Nationalität, nämlich 69 (davon 8 Nichtkärntner). Im Ruhestand waren 5 slowenische Priester. In slowenischen Pfarren waren 1938 ferner 3 tschechische Priester tätig, die noch vor dem Ersten Kriege nach Kärnten gekommen waren. 9 slowenische Pfarren waren mit deutschen Priestern besetzt, darunter Markt Griffen, Stift Griffen und Ruden. Nach einer Aufstellung von Msgr. Blüml betrug die Zahl der im gemischtsprachigen Gebiet tätigen deutschen Priester 27 (davon 7 Reichsdeutsche)[39].

---

[38] Janko Pleterski, *Narodna in politična zavest ba koroškem*, Ljubljana (Slovenska Matica) 1965: Theodor Veiter, *Die slowenische Volksgruppe in Kärnten*, Wien (Reinhold) 1936.

[39] In diesem Zusammenhang muß erwähnt werden, daß den slowenischen Priestern Kärntens vielfach Deutschfeindlichkeit vorgeworfen wurde und auch heute noch vorgeworfen wird. Eine Zeitlang, besonders während des Ersten Weltkrieges und auch noch nachher haben sich tatsächlich slowenische Geistliche in Kärnten politisch gegen Österreich und das deutsche Volk in Kärnten betätigt. Doch wanderten diese allmählich nach Jugoslawien ab oder verloren in der Kärntner slowenischen Volksgruppe ihren Einfluß, wodurch sich die Verständigungsmöglichkeiten bis zum Zweiten Weltkrieg erheblich besserten. vgl. Valentin Podgorc, *Die Slowenen in Geschichte und Gegenwart*, Klagenfurt

Da es in Kärnten nur sogenannte utraquistische Schulen gab neben vereinzelten Privatkursen (die auch erst spät — ab 1936 — ermöglicht wurden)[40], war der muttersprachliche Unterricht des schulpflichtigen Kindes zu einem wesentlichen Teil auf den Religionsunterricht beschränkt. Der Priester wurde auf diese Art praktisch auch zum nationalen Erzieher, und die Kirche ist eine starke Hüterin der slowenischen Volkseinheit gewesen. Der Gottesdienst wurde in jenen Gemeinden, die nach kirchlicher Auffassung als rein slowenisch galten (worüber allerdings nicht immer eine einheitliche Auffassung mit der deutschen Bevölkerung bestand), rein slowenisch gehalten (Predigt, Grabinschriften etc.), in den gemischten Gemeinden slowenisch-deutsch. Außerhalb des slowenischen Siedlungsgebietes gab es ferner in Klagenfurt in der alten Priesterhauskirche[41] regelmäßigen Sonntagsgottesdienst mit slowenischer Predigt (bis zum Ersten Weltkrieg war eine solche auch in Villach).

Das katholische slowenische Organisationswesen war eine weitere Stütze für den bewußt slowenischen Bevölkerungsteil in Kärnten. Die Katholische Aktion der Diözese Gurk-Klagenfurt (Bischof Dr. Hefter, Weihbischof Dr. Rohracher) wurde praktisch für die Slowenen gesondert geführt und hatte ihren Sitz im Caritassekretariat für den slowenischen Volksteil der Diözese (Direktor Domkapitular Msgr. Dr. Blüml, Sekretär Kaplan Millonig). Das Sekretariat arbeitete jedoch mit dem deutschen Sekretariat Hand in Hand. Organ der slowenischen katholischen Aktion war die „Nedelja", die ausdrücklich als solches bezeichnet war. Sie wurde von dem zweiten slowenischen Mitglied des Gurker Domkapitels Msgr. Podgorc redigiert[42] und in Cilli (Celje) in Südsteiermark gedruckt[43]. Die slowenische katholische Aktion arbeitete in der Hauptsache rein religiös-geistig im Dienste der Mitarbeit des Laien am Heilswerk der Kirche. Sie veranstaltete Standestage, Exerzitien, religiöse Feiern, Pilger-

---

(Koroški Slovenec) 1937. Heute sind diese Verhältnisse allerdings wieder bedeutend verschlechtert und sind tiefgreifende Gegensätze zwischen den im Volksrat (Narodni Svet) vertretenen katholischen Slowenen und dem Bischöflichen Ordinariat Konflikte aufgetreten, die bis vor den Presserichter führten: Hermagoras Schribar (= Pfarrer Wilhelm Mucher), *Minderheit ohne Maske*, Klagenfurt (Carinthia) 1961, *Unsere Heimat*, Flugblatt, Sept. 1963 (St. Stefan b. Völkermarkt); *Für den Religionsunterricht in der Muttersprache, Dokumente*, Klagenfurt (Rat der Kärntner Slowenen) 1966; Anton Podstenar, *Boj slovenske manjsine v krski skofiji na Koroskem*, in: *Svobodna Slovenija*, Zbornik-Koledar, Buenos Aires, Teil I Jg. 1966, Teil II Jg. 1967.

[40] Podgorc, aaO

[41] Die alte Priesterhauskirche gehörte zu den kunstgeschichtlich wertvollsten Kirchen in Klagenfurt und wies das einzige Tonnengewölbe Kärntens mit einem künstlerisch überragenden Deckengemälde des berühmten Barockmalers Fromiller auf. Sie wurde, nachdem das Bistum den ganzen, im übrigen desolaten und z. T. abbruchreifen Gebäudekomplex („Altes Priesterhaus") abverkauft hatte, nach dem Zweiten Weltkrieg trotz heftigen Protestes von Kunstkreisen wie auch der Slowenen abgebrochen, um einem modernen Geschäftshauskomplex zu weichen.

[42] Msgr. Podgorc war der große geistliche Führer der Kärntner Slowenen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. vgl. *Europa Ethnica*, Jg. 1961, S. 29.

[43] Das Gurker Domkapitel hatte bedeutende Vermögenschaften in der Untersteiermark, aber auch die Kärntner Slowenen hatten in der von einer starken deutschen Minderheit bewohnten Stadt Cilli verschiedene Organisationen.

fahrten, sorgte für die Verbreitung der katholischen Presse, organisierte die Pfarrausschüsse und betreute den slowenischen Kirchengesang. Sie war dadurch im besonderen in der Lage, auch im Volk selbst für die Erhaltung slowenischen Brauchtums zu sorgen und stellte somit auch einen wichtigen nationalen Faktor dar. Von katholischen Verbänden und Kongregationen, die ebenfalls der Leitung der katholischen Aktion unterstanden, sind zu erwähnen die Marianischen Kongregationen, der Dritte Orden des Hl. Franziskus, die Hermagorasbruderschaft (für das ganze slowenische Sprachgebiet; Sitz vor dem Krieg Klagenfurt, dann Cilli, heute wieder Klagenfurt; Mitgliederzahl 1937 etwa 50000, davon 2500 in Kärnten), die Rosenkranz- und Herz-Jesu-Bruderschaften, Ursulabruderschaften usw.

Für ein Volk ist der Geburtenzuwachs von entscheidender Bedeutung. Kärnten hatte unter allen österreichischen Bundesländern die höchste Geburtenrate. Innerhalb Kärntens hatten wieder jene Gebiete, in denen der slowenische Volksteil noch stark in seiner Religion verankert war, im allgemeinen höhere Geburtenziffern als die übrigen. Innerhalb dieser Ziffern wiederum war die Zahl der unehelichen Kinder in den rein slowenischen Dekanaten (Dekanate Bleiburg, Völkermarkt, Eberndorf, Ferlach, Rosegg, Tainach; gemischte: Hermagor, Villach, Klagenfurt) im Verhältnis geringer als im deutschen Teil des Landes. Hier ein typisches Beispiel anstelle vieler: (Bleiburg war ein verhältnismäßig stark besiedeltes Dekanat, Greifenburg eines der am meisten als katholisch anzusprechenden Dekanate im deutschen Landesteil):

	Bleiburger Dekanat		Dekanat Greifenburg	
Jahr	Kinderzahl in Promille	Davon unehelich in Prozenten	Kinderzahl in Promille	Davon unehelich in Prozenten
1928	24	21	28	31
1929	21	26	25	23
1930	30	20	28	28
1931	23	22	22	32
1932	26	20	22	27
1933	22,8	25	19,9	31
1934	26,4	26	20	28
1935	20	26	16	25
1936	23,6	26,6	18	26

So zeigt sich in Kärnten, wie bereits ausgeführt, daß Volkstum und Glaube einander ergänzende Werte sein können und im Dienste der Erhaltung des Volkstums sein müssen. Es ist hier nicht der Ort, um Vermutungen darüber anzustellen, inwieweit die slowenische Volksgruppe in Kärnten sich wird dauernd erhalten können, und eine weitere Stellungnahme zu diesem Problem erübrigt sich auch aus der ganzen vorigen

Darlegung. Festzustellen ist lediglich, daß die slowenische Volksgruppe in Kärnten wohl heute schon vom Schauplatz der Geschichte abgetreten wäre, wenn sie nicht ihre Führer und ihren Rückhalt bei ihren katholischen Priestern gehabt hätte.

2. *Die Kroaten im Burgenlande*

Noch eine südslawische katholische Volksgruppe lebte in Österreich: Die Kroaten im Burgenland. Die burgenländischen Kroaten sind nur ein Zweig der vor rund 400 Jahren in Westungarn angesiedelten Kroaten aus Dalmatien und Kroatien. Eine nicht unerhebliche Anzahl Kroaten lebt noch heute im ungarischen Staat[44].

Österreich zählte nach der Volkszählung von 1934 41 000 Kroaten. In Ungarn lebten 28 000 Kroaten (daneben lebten auf dem heutigen ungarischen Staatsgebiet noch 21 000 katholische Bunjewatzen und Sokatzen sowie 8000 orthodoxe Serben; Volkszählung 1930). Es ist möglich, daß auch im Burgenlande die Zahl der Kroaten in Wirklichkeit etwas höher war. Doch dürfte der Unterschied gegenüber Kärnten nicht annähernd so groß sein, da im Burgenlande bei der Volkszählung die Sprachzugehörigkeit erhoben wurde und nicht das Bekenntnis zu einem Kulturkreis, zu dem sich der bei der Zählung Befragte hingezogen fühlte. Auch war die Frage der Volksgruppen im Burgenlande (dort lebten auch noch Magyaren und einige Slowaken) nicht als Politikum zu werten, da die burgenländischen Kroaten Fernminderheit oder Binnenvolksgruppe sind, während die Slowenen in Kärnten eine Grenzlandvolksgruppe waren und sind. In jeder Grenzlandvolksgruppe besteht aber die Gefahr des Irredentismus (d. h. einer mehr oder minder mit allen Mitteln erstrebten Loslösung des betreffenden Gebietes von seinem Wirtsstaate). Dies schafft naturgemäß beim staatstragenden Volk Reaktionen, die angesichts der verschiedenen Machtverhältnisse meist zu irgendwelchen Benachteiligungen der Volksgruppe führen, und zwar auch jenes Teiles der Volksgruppe, der unbedingt loyal ist. Die Kroaten im Burgenlande waren weit entfernt von ihrem Muttervolk, und nur zwei Tatsachen konnten sie politisch in einen Gegensatz zum Mehrheitsvolke führen: 1. Die Korridorlage des Burgenlandes zwischen Süd- und Nordslawen (der Gedanke eines solchen Korridors hat vor und nach dem Ersten Weltkriege und nochmals 1945 manchmal in den Köpfen tschechischer und jugoslawischer Politiker gespukt) und 2. die Dialektfrage. Stets wird im Burgenlande nicht die Agramer Schriftsprache in den Schulen gelehrt, sondern vielmehr ein čakavischer Dialekt, der seit alters dorselbst eingeführt ist. In jüngster Zeit (vor dem Anschluß) bestanden jedoch Bestrebungen, den burgenländischen Kroaten die Agramer Schriftsprache nahezubringen, um ihnen auch die

---

[44] vgl. Franz Riedl, *Ungarn*, Reichenau i. Sa. (Rudolf Schneider-Verlag) 1936; die Aufsätze von Riedl, Klebel und Jabert, in: *Die südostdeutsche Volksgrenze*, Berlin 1934; Ernst Joseph Görlich, *Ungarn.* (Kultur der Nationen Bd. 14) Nürnberg (Glock & Lutz) 1965.

gesamte kroatische Literatur zugänglich zu machen, was aber vielfach als Politikum gewertet wurde.

Auch im Burgenlande hatten die Kroaten ihren Rückhalt in nationaler Beziehung bei ihren Pfarrern[45]. Die burgenländischen Kroaten waren zu 100 % katholisch. Ihr katholisches Brauchtum war tief im Volke verankert und lebendig. Da es im Burgenlande im Gegensatz zu Kärnten ein rein kroatisches Sprachgebiet gab (wenngleich überall unterbrochen von deutschen oder ungarischen Dörfern), war auch die Volkstumserhaltung durch den Priester bedeutend vereinfacht. Waren in Kärnten auch in den meisten fast rein slowenischen Gemeinden doch auch einige Deutsche oder eingedeutschte „Windische" ansässig, so waren die burgenländischen Kroatendörfer reinsprachig und eindeutig kroatisch gestimmt. So konnte der Pfarrer die Dorfbewohner harmonisch um sich versammeln. In allen Orten, in denen in der Schule Kroatisch Unterrichtssprache war (eben in den rein kroatischen und einigen der ganz wenigen gemischtsprachigen Gemeinden), war auch der Religionsunterricht kroatisch, es sei denn, daß kein der kroatischen Sprache mächtiger Priester die Pfarre betreute (der Priesternachwuchs ließ stark zu wünschen übrig). Diesen Zustand hat das neue burgenländische Volksschulgesetz von 1937[46] noch stärker verankert, indem es ein sorgsam ausgearbeitetes Minderheitenschulrecht schuf, (abgestuft nach dem Prozentsatz der kroatischen Bevölkerung, ob 70% der Einwohner der Schulgemeinden oder ob 30% oder weniger als 30% kroatischer Volkszugehörigkeit waren).

Die Zahl der kroatischen katholischen Priester im Burgenland betrug 30, davon 4 Dechante. Nach der Kirchenorganisation unterstand das Burgenland vor 1938 der Wiener Diözese[47]. Die kroatischen Priester traten teilweise sogar sehr temperamentvoll für ihr Volkstum ein. Auch die Leitung der führenden kroatischen Kulturorganisation (des Hrvatsko Kulturno Društvo) hatte ein katholischer Priester (Pfarrer Ignaz Horvath aus Neuberg). Neben dem kroatischen Kulturverein waren eine Reihe anderer katholischer Organisationen auch volkspolitisch tätig: das St. Martinswerk, die Mädchenvereine, die Burschenvereine, u. a. Auch eine kroatische Studentenverbindung der burgenländischen Kroaten gab es, die unter dem Namen „Kolo" in Eisenstadt und Wien die kroatischen Studenten um sich versammelte.

Die katholische Presse der burgenländischen Kroaten stellte sich ebenfalls ganz in den Dienst der kroatischen Volkstumsbewegung. Als Wochenschrift erschienen die „Hrvatske Novine" (in Wien XV) und außerdem das „Kleine Kirchenblatt" in kroatischer Übersetzung unter dem Titel: „Male Crikvene i Školske Novinice" (Redak-

---

[45] vgl. hierzu: Gradišče-Kalender, *Eisenstadt*, in vielen Ausgaben bis einschließlich 1967, in verschiedenen Beiträgen.

[46] „Gesetz über die Regelung des Volksschulwesens im Burgenlande" v. 26. 5. 1937; vgl. Helfried Pfeifer, *Das Recht der nationalen Minderheiten in Österreich*, in: *Festschr. f. M. H. Boehm*, München 1958.

[47] heute ist das Burgenland eine eigene Diözese (Diözese Eisenstadt)

tion Pfarrer Mersich, Baumgarten und Oberlehrer Marhold, Parndorf). Im Verlag Horvath, Neusiedl am See, erschien ferner ein kroatischer Kalender[48].
Der Geburtenzuwachs der burgenländischen Kroaten war ähnlich wie in Kärnten bei den gläubigen Slowenen ziemlich stark. Wenn auch das Burgenland in der Gesamtreihung des Geburtenzuwachses die Ziffer Kärntens nicht erreichte, so waren doch einzelne Bezirke, und zwar gerade die kroatischen Bezirke, teilweise über dem Kärntner Durchschnitt gelegen.
Jenseits der ungarischen Grenze waren 1937 in den Diözesen Steinamanger und Raab rund 20 kroatische Priester tätig. Die Kroaten in Westungarn waren im allgemeinen nicht so günstig gestellt wie in Österreich, da ja das ungarische Minderheitenrecht trotz der Schulverordnung vom 23. Dezember 1935 das österreichische Volksgruppenrecht nicht annähernd an Konzilianz und Gerechtigkeitssinn erreichte.

Schließlich sei noch erwähnt, daß im Rhein- und Ruhrgebiet und in Holland eine Anzahl von slowenischen Arbeitern tätig war, die auch slowenische Priester als Seelsorger hatten. Allerdings waren diese Slowenen einem raschen Aufsaugungsprozeß unterworfen, da es sich ja nicht um eine bodenständige Volksgruppe handelte, sondern nur um etliche Tausend dorthin verschlagene Arbeiter.
Auch in Übersee, vor allem in den Vereinigten Staaten hatten sich Kroaten angesiedelt. Sie verfügten über ein reiches Kulturleben auch in religiöser Hinsicht und standen mit den Ukrainern, die allerdings griechisch-katholisch waren, in Verbindung[49].

V. Schlußbemerkungen

Es sollte gezeigt werden, daß Volkstum und Glaube gerade bei Slowenen und Kroaten eng verbunden waren und daß darin einer der tragenden Pfeiler der Volkstumsarbeit und der nationalen Kräfte dieser Völker überhaupt gelegen war. Sicherlich ließe sich Ähnliches beispielsweise auch von der serbisch-orthodoxen Kirche sagen. Die Geschichte der slawischen Volkstümer im Ottomanischen Reich bis zum Berliner Vertrag und darüber hinaus beweist dies[50]. Nicht minder aber, und das sollte eben hier aufgezeigt werden, ist die katholische Kirche, wenngleich manchmal überschattet von örtlichen politischen Gegensätzen und manchmal auch in ihrer Wesenheit auf Grund bedauerlicher Einzelerscheinungen mißverstanden, Hort und Schutz des Volkstums, wie dies ja nicht anders möglich ist, denn das Volkstum (sowohl der Nation, in ihrer Gesamtheit, wie auch

---

[48] der damalige Pfarrer Mersich von Baumgarten ist heute Mitarbeiter des kroatischen Jahrbuches *Gradišće* und jetzt Mitglied des Domkapitels von Eisenstadt.

[49] Näheres auch in den Jahrbüchern *Svobodna Slovenija*, Buenos Aires, deren erster Band 1949 erschien, in vielen Beiträgen und in *Hrvatska Revija*, Paris.

[50] vgl. Berthold Spuler, *Die Minderheitenschulen der europäischen Türkei von der Reformzeit bis zum Weltkrieg*, Heft 8 der Neuen Reihe des Osteuropa-Instituts, Breslau (Priebatsch) 1936.

einzelner Zweige der Nation, die eine besondere, sei es politische, sei es kulturelle Aufgabe zu erfüllen haben) stellt eine der Grundeinheiten menschlicher Gemeinschaftsordnung und Kulturschöpfung dar. Volk und Volkstum sind im göttlichen Naturrecht verankert, ebenso wie der Staat als Herrschaftsordnung. Volk und Staat aber decken sich nicht, sondern überschneiden sich vielfältig an tausend Grenzen. So ist es nicht minder im Naturrecht begründet — da ja der nationale Staat nur eine enge und gerade im mitteleuropäischen Raum keineswegs berechtigte politische Forderung ist —, daß die Kirche auch im Überschneidungsbereich zwischen Volk und Staat das Volkstum schützt. Außerordentlich klar ist dies in der „Denkschrift über die bedrängte Lage der deutschen und südslawischen Katholiken in Italien" (1933) formuliert: „Die hart bedrängten deutschen und südslawischen Volksgruppen Südtirols und der Julischen Mark suchen, wie jedes schwer bedrückte Volkstum in der Geschichte, Schutz und Rückhalt bei der höchsten moralischen Autorität der Menschheit, bei der von Christus als Verteidigerin des Rechtes und Beschirmerin der Schwachen eingesetzten katholischen Kirche. Die Gläubigen wollen vom Vatikan nicht verlangen, daß er sich um ihrer nationalen Bedrückung willen in einen aufreibenden Kampf mit der Staatsgewalt begebe. Was sie von ihrer Kirche mit Recht erwarten dürfen, ist nur, daß sie den nationalen Vernichtungskampf, den der Staat gegen unbeschützte Volksgruppen führt, moralisch verurteile. Sie verlangen ferner, daß die Kirche jede Mitwirkung an der Entnationalisierung bedingungslos ablehne. Dies können und dürfen die beiden Volksgruppen um so mehr erwarten, als „die seelsorgliche Betreuung in der Muttersprache" — wie der Heilige Vater Pius XI. im April 1938 dem hochwürdigsten Bischof Berning von Osnabrück gegenüber sich ausdrückte — „ein natürliches und übernatürliches Recht der Katholiken darstellt"."

Zum Abschluß seien noch die Worte des Bischofs von Trient, Celestino Endrici, im Hirtenbrief vom 15. April 1912 wiedergegeben, die allerdings nach dem Weltkriege nicht zur Richtschnur des Handelns in der Diözese Trient gegenüber den Deutschen gemacht wurden:

„Die Entnationalisierung eines Landes ist nicht bloß eine Verletzung des Naturrechtes, sondern sie verstößt auch gegen das positive Recht, insoweit ein solches Vorgehen die christliche Jugenderziehung überaus schädigt. Die Muttersprache ist das unerläßliche Mittel, um den Zöglingen die großen Wahrheiten des Katechismus, die schon an sich schwer faßbar sind, zum Verständnis zu bringen, um zum Herzen der Kinder zu sprechen und diese zur Tugend zu erziehen. Wem die Sorge um die religiös-sittliche Zukunft der kommenden Geschlechter obliegt, der kann nicht gleichgültig bleiben gegenüber den Versuchen zur Entnationalisierung, die eine moralische Unmöglichkeit mit sich bringt, die Jugend christlich zu erziehen, besonders wenn es sich um die erste Erziehung in den Volksschulen handelt. Die schwere und verantwortungsvolle Aufgabe der Erziehung ist von Christus der Kirche anvertraut worden, aber nicht

weniger schwer ist die Verantwortung der Eltern in dieser wichtigen Angelegenheit. Darum sind sie nicht weniger verpflichtet, die Muttersprache zu erhalten und zu pflegen. Kein Grund kann sie von dieser ihnen durch das Naturgesetz, das von Christus bestätigt ist, auferlegten Pflicht entbinden. Wer anders handelte, würde den eigenen Kindern die moralische Möglichkeit einer christlichen Erziehung rauben, das Erbe, das alle Eltern ihren Kindern hinterlassen müssen . . ."

Der Beweis, daß sich die katholische Kirche gerade der Volksgruppen unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeitswerte liebevoll annimmt, sind unzählige. Einer dieser Beweise sollte in der vorliegenden Arbeit gegeben werden.

Besprechungen

Hermann Reiners, **Grundintention und sittliches Tun** (Quaestiones Disputatae Bd. 30), Herder-Verlag, Freiburg 1966, 212 Seiten, engl. brosch. DM 15,80.

Abgesehen von den oft unverantwortlichen Äußerungen Unzuständiger über die Situation der katholischen Sittenlehre und die Notwendigkeit ihrer Neugestaltung —, die Moraltheologie ist tatsächlich, und zwar nicht erst seit dem II. Vatikanum, sondern schon seit dem Ersten Weltkrieg, aber freilich auch nur in bestimmten Beziehungen in Bewegung. Eine solche geht auch von einem Element aus, das — besonders im niederländisch-französisch-deutschen Sprachraum — zuerst nur gelegentlich und angedeutet, später direkt und ausführlicher erörtert wird und den konkret-sittlichen Akt betrifft. Es ist das Phänomen der Grundintention des Moralsubjektes, also der auf einer sittlichen Grundentscheidung für das Gute oder das Böse basierenden, die Lebensgrundausrichtung bestimmenden und in jeden zukünftigen Akt eingehenden Grundhaltung des Menschen, und ihre Bedeutung für die Beurteilung seiner konkret-sittlichen Taten. Während die frühere Zeit sich streng am Objekt des Aktes orientierte, sich ferner an die Reihenfolge der Trias von 1. Gegenstand, 2. Umstände und 3. Ziel (konkret-subjektive Intention) hielt und dann das Urteil sprach, so daß sich, wenigstens im Regelfalle, ein die psychologischen Faktoren stark vernachlässigendes, wesentlich sachorientiertes und daher strenges Urteil ergab, setzt heute eine viel stärkere Beurteilung von den psychologischen Tiefen her, bzw. von dem Moralsubjekt selbst als der handelnden Person her ein. Bei dieser Person unterscheidet man nun grundsätzlich zwischen Handlungen, die wirklich aus dem Personenkern stammen, und solchen, die nur aus personal-peripheren Bereichen kommen und daher nicht in demselben Maße wie die ersten zurechenbar sind. Die Unterscheidung von Gewichtigkeit des Akt-Gegenstandes und parvitas materiae und die dem Objekt früher zugewiesene Stellung im Ganzen der Sittenlehre verlieren dann natürlich an Bedeutung.

Der Einfluß der modernen Psychologie, bzw. bestimmter Anthropologien auf diese neue Sicht des konkret-sittlichen Aktes ist unverkennbar. Diese Disziplinen sind aber in sich so uneinheitlich, daß sich ihre Variationsbreite auch auf die Vertreter der Lehre von der Grundintention entsprechend auswirkt und daher keine einheitliche Auffassung zustande kommt.

Pater Josef Fuchs SJ. von der Gregoriana hat das Verdienst, Hermann Reiners in einer Promotionsarbeit auf diesen neuen Aspekt des konkret-sittlichen Aktes angesetzt zu haben, so daß nun ein relativ vollständiger Überblick über die entsprechenden Bemühungen um die Grundintention vorliegt.

Der I. Teil versucht, erst einmal den Begriff der Grundintention gegen ähnlich verwendete Begriffe wie Grundentscheidung, Grundausrichtung, Grundhaltung und Vorentscheidung abzugrenzen. Wie unbefriedigend das Resultat ist, ja eigentlich sein muß, zeigt nicht nur das Stück „Vorläufige Ergebnisse" und das laufende Ringen um die Begriffsklärung (vgl. pp. 52, 62, 64, 66 Anm. 40, 67, 112, 123), sondern auch der Umstand, daß ein endgültiges Ergebnis in Form einer allgemein zutreffenden Definition nicht geliefert wird. Der II. Teil geht die wesentlichen Anwendungsgebiete der Grundintention durch: Begnadung, Glaubensakt, Sünde (wohl das für die Praxis wichtigste Stück), Reue, Caritas forma virtutum und gute Meinung. Als neue Ursachen für das Aufkommen der Grundintention nennt der III. Teil philosophische und psychologische Einflüsse auf die Gestaltung der Moraltheologie heute.

Man muß Hermann Reiners, der eine Fülle von verstreuten, mehr oder weniger repräsenta-

tiven Texten zusammenträgt, aufrichtig dankbar sein, daß er uns einen solchen Überblick geschaffen und so der wissenschaftlichen Öffentlichkeit die Bedeutung der Grundintention zu Bewußtsein gebracht hat. Wer an der Gestaltung der Moraltheologie interessiert ist, kann hier verfolgen, wie eine Quaestio durch Jahrzehnte heranwuchs und ihre Lösung von verschiedenen Seiten her versucht worden ist. Der Autor trägt nicht selten Kritik oder eigene Bausteine zu diesem und jenem Punkt bei.

Dennoch bleibt der Gesamteindruck, daß das Anliegen der Grundintention noch lange nicht ausdiskutiert ist. Trotz der allgemeinen Bejahung der Notwendigkeit der Beachtung derselben differieren die Einzelaussagen der interessierten Theologen so sehr, daß von einer ausgereiften und abgerundeten Lehre noch lange nicht die Rede sein kann. Und so vermißt man auch gegen Ende der Arbeit wenigstens einen ersten Versuch einer umgreifenden Darstellung des Ganzen der Grundintention. Wäre das geboten worden, so würden die Wünsche an die Fundamentalmoral (p. 201 f.) eher in Erfüllung gehen und die Lehre von der Grundintention mehr Früchte tragen.

Der Systematiker sollte also nun ans Werk gehen. Und hierbei müßte — es nimmt wunder, daß der Verfasser nicht entschieden darauf hinweist — auch die sittliche Botschaft des NT in ihrer Eigenschaft als Gesinnungsethik ausgewertet werden. Die Synoptiker und die großen Paulinen bringen, so sehr sonst an der Sachorientierung ihrer Ethik nicht gezweifelt werden kann, faktisch eine Reihe gewichtiger Aussagen zur Grundintention. Ferner müßten auch die Gefahren aufgezeigt werden, die eine Überbewertung der Grundintention mit sich bringen kann, damit nicht einer Wegpsychologisierung individueller Schuld Tür und Tor geöffnet wird; die „Moral der Tendenzen" (p. 104 ff.) hat nun einmal diese Tendenz. Schließlich darf nicht vergessen werden, daß kein Instrument die Fülle der Imponderabilien im konkret-sittlichen Akt chemisch rein darzustellen vermag. Auch die Grundintention ist nur e i n Hilfsmittel und nicht mehr.

Paul Hadrossek

A n e t t e K u h n, **Die Kirche im Ringen mit dem Sozialismus 1803—1848. Eine historische Studie.** Verlag Anton Pustet, München und Salzburg 1965, 149 Seiten, DM 14,80.

Das geschichtswissenschaftliche Interesse hat sich in letzter Zeit in starkem Maße den Problemen der Kirche im 19. Jahrhundert, vor allem ihrem Verhältnis zur Demokratie und zur sozialen Frage zugewendet. Die vorliegende Studie ist aus einigen aufeinanderfolgenden Untersuchungen erwachsen, die thematisch eng verbunden sind, wobei sich die Verfasserin durchaus bewußt ist, die Kernfrage nicht erschöpfend behandelt zu haben (Vorw.).

In der Französischen Revolution und in der Säkularisation von 1803 brach die alteuropäische Gesellschaftsordnung auseinander. Die Kirche, der Klerus, schien keinen Ort in der Gesellschaft mehr zu haben. Es entsteht die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zur neuen sozialen Wirklichkeit. Vermag sie wieder Grundlage der Gesellschaft zu werden? Die Romantiker (Adam Müller, Franz von Baader) glauben es. Vom Priesterstand, von den Ordensgemeinschaften und anderen religiösen Körperschaften erwarteten sie eine Heilung der sozialen Nöte. F. J. Buß fordert vom „wahren Geist des Christentums" erfüllte Assoziationen. Doch erwiesen sich die kirchlichen Kräfte als zu schwach. Die Sozialisten (nach Feuerbach) hofften über die religiöse Emanzipation zur sozialen Freiheit (Marx), zur Überwindung der Selbstentfremdung (Feuerbach) zu gelangen; eine „innerweltliche soziale Heilslehre" tritt an die Stelle der Religion. Die religiöse und soziale Frage erscheinen so aufs engste verknüpft. Immer unversöhnlicher wird aber in dieser Periode der Gegensatz zwischen der alten (restaurierten und mit der Kirche verbündeten) und neuen Gesellschaftsordnung.

Am intensivsten haben während des Vormärz sektiererische Bewegungen sich mit der Frage

Christentum und Sozialismus beschäftigt. Die Äußerungen von kirchlicher Seite blieben anonym oder wagten sich nicht hervor.

Die Spannung zwischen der alten und der neuen Welt spiegelt sich in anschaulicher Weise im langsamen Zusammenwachsen der beiden Begriffe „christlich" und „sozial" zu „christlich-sozial" wieder. Die Untersuchung darüber ist als das Zentralstück der vorliegenden Schrift anzusehen. Seit 1789 ist „sozial" das Losungswort des neuen Zeitalters, es konkurriert mit „christlich" oder wird mit ihm austauschbar (Saint-Simon). Man argwöhnt kirchlicherseits in den sozialen Forderungen Widerchristlichkeit. Baader will die beiden Prinzipien versöhnen, er prägt 1834 das Wort „christlich-sozial", nachdem Schleiermacher bereits um 1800 einer Begegnung von Christentum und Gesellschaft das Wort gesprochen hatte.

Der dritte, letzte Abschnitt der Untersuchung widmet sich dem Wandel des Kirchenbegriffs. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts beobachten wir eine Säkularisierung desselben. Die Gesellschaft will Kirchenersatz sein, Goethe spricht von der „unsichtbaren Kirche" der Gebildeten. Aufklärer versuchen die Kirche auf Gesellschaft zu reduzieren, sie lassen die Kirche als nützlich und „zweckmäßig" für die Gesellschaft gelten. Kirche wird dann als (freiwillige) Gesellschaft zur Beförderung der moralisch-religiösen Bedürfnisse ihrer Mitglieder definiert. Der Liberalismus (v. Rotteck) dagegen bestreitet der Kirche den Charakter einer Gesellschaft, sie sei etwa mit einer Versorgungsanstalt zu vergleichen, zwischen ihr und dem Staat bestehe daher ein „unermeßlicher Unterschied".

Die Kirche wird also von der Gesellschaft her definiert. „Dennoch steht dieser Säkularisierungsprozeß in einem unmittelbaren Verhältnis zur Gesellschaft, er wirkt bestimmend auf das gesellschaftliche Selbstverständnis des Menschen und prägt damit in entscheidender Weise die Vorstellung von dem, was Gesellschaft überhaupt ist."

Im religiösen Erleben der Befreiungskriege wird die Kirche „als die einigende Kraft der Gesellschaft" erblickt (Novalis u. a.). Doch klang in der darauffolgenden Restaurationszeit mit ihrem Staatskirchensystem die These von der Kirche als Hort der Gemeinschaft nicht überzeugend. Auch in der kath. Romantik wird die Kirche in Analogie zur Gesellschaft gesehen — innerhalb ihres neuen Verständnisses als corpus Christi mysticum (Möhler). Die Katholiken zogen jedoch ein „Notbündnis mit der restaurativen Staatsordnung" vor und „standen infolgedessen der konsequenten Verwirklichung des eigenen theoretisch erfaßten Kirchenbegriffes abwehrend gegenüber". Aus diesem Grunde konnte es bis zur Jahrhundertmitte nicht zu einer Begegnung zwischen Kirche und moderner Gesellschaft kommen.

Der Reichtum an Einsichten und Fragestellungen dieser sehr komprimierten Darstellung, die hohe Ansprüche stellt, konnte hier nur angedeutet werden. Trotz der eingangs erwähnten Selbstbeschränkung ist diese Studie ein außerordentlicher Gewinn. *A. K. Huber*

Gerhard Ritter, **Die Weltwirkung der Reformation.** 2. Aufl., R. Oldenbourg Verlag, München 1965, 172 Seiten, Leinen DM 15,80.

Als die erste Auflage dieses Buches in Leipzig 1941 erschien, sprachen in Europa und bald darauf in aller Welt die Waffen, als eine zweite Auflage, 1943 ausgedruckt, in einer Bombennacht verbrannte, ehe sie hätte ausgeliefert werden können, war das Menetekel zum Untergang einer Hybris längst erkennbar geworden, deren erstes und schlimmstes Opfer der deutsche Geist geworden war. Um ihn, sichtbar geworden in seiner Größe und Begrenzung an den Impulsen, die von Luther und der Reformation ausgingen, ging es 1941 in der Erstauflage, geht es fast zwei Dezennien später in der nun wirklichen zweiten.

Geistvoll wie immer, wenn Gerhard Ritter, nunmehr seit Jahren emerierter Ordinarius der Freiburger Universität, zur Feder greift oder spricht, sind diese Essays Kundgebungen eines

schöpferischen Geistes aus mehr als dreißig Gelehrtenjahren, und sie sind, so wie sie in der Zweitauflage im Vergleich zur ersten verändert oder unverändert erscheinen, zugleich auch Zeugen ihrer Zeit.

„Das 16. Jahrhundert als weltgeschichtliche Epoche", 1938 für die Eröffnungsnummer des im 35. Jg. von Gerhard Ritter übernommenen und völlig neu gestalteten „Archivs für Reformationsgeschichte" geschrieben, erschien 1941, stark gekürzt, als Einleitung der allgemeinen Geschichte des 16. Jahrhunderts im III. Band der Neuen Propyläen-Weltgeschichte. Auf knapp 23 Seiten zusammengedrängt, ein Musterbeispiel eines geschliffenen geisteswissenschaftlichen Essays! Gleiches wird man auch von den bereits 1931 in der Zeitschrift „Zeitwende" erschienenen „Geistigen Ursachen der Reformation" sagen dürfen.

„Luthertum, katholisches und humanistisches Weltbild" (1946) bedeutet eine eindeutige und scharfe Absage an das liberale Lutherbild Treitschkes, der Kulturkampfepoche und des „Kulturprotestantismus" und ist erfüllt von einem leidenschaftlichen Engagement für Probleme, deren geistige Fluchtlinien auf die Problematik der Nachkriegszeit nach 1945, auf die geistigen und politischen Ansätze zur Selbstbesinnung hinzielen. Was Luther „über die weltliche Obrigkeit, ihre politische und geistliche Verantwortlichkeit sagt, ist natürlich im einzelnen gebunden an die politischen Vorstellungen einer heute versunkenen Epoche; aber es zeigt denselben nüchtern-klaren Wirklichkeitssinn wie seine ganze Theologie und zeichnet sich dadurch vor vielen Reden und Staatslehren politisierender Theologen aus. Es ist auch keineswegs bloße Theorie geblieben, sondern hat wesentlich dazu beigetragen, den Geist des neuen christlichen Fürstenstaates zu bestimmen, der sich damals aus den Trümmerstücken des alten deutschen Reiches aufbaute. Und so hat Luther durch seine Reformation nicht bloß eine neue Gestalt der Kirche, sondern einen neuen Typus christlich-abendländischer Kultur schaffen helfen — die Weltwirkung seines Auftretens reicht weit über sein eigenes Leben, sein ursprüngliches Wollen und sein eigenes Wissen hinaus" (S. 65). — Dieser erste originäre Beitrag zur Zweitauflage mündet damit unmittelbar in den (gegen früher wesentlich gekürzten) alten Essay „Luther und der deutsche Geist" ein. Ritter kommt zu dem Schluß, die eigentliche und entscheidende Wirkung der Reformtat Luthers liege „eben doch auf dem Gebiet des Religiösen selbst und damit jenseits aller — an das Zeitliche gebundenen — Erscheinungen säkularer ‚Kultur'. Sie hat den am Ende des Mittelalters rasch fortschreitenden Verfall der christlichen Kirche noch einmal aufgehalten, eine zeitweise gewaltige Neubelebung des religiösen Lebens (aber auch Steigerung der religiösen Leidenschaften) in ganz Europa bewirkt — auch innerhalb der alten Kirche, die nun in Wetteifer mit der neuen trat; darüber hinaus hat sie in den Ländern, in denen sie zum Sieg gelangte, noch im Zeitalter des Rationalismus stark nachgewirkt und verhindert, daß hier jene schroffe und unversöhnliche Spaltung zwischen Anhängern und Feinden des Christentums eintrat, die man in der katholisch gebliebenen Romania, vor allem in Frankreich, schon damals beobachtet" (S. 79 f.). Ritter tritt mit dieser Auffassung in bewußten Gegensatz zu dem Geschichtsbild, das in der Reformation die Zerstörung kirchlicher, religiöser Autorität, in der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts den Anfang vom Ende der geistigen Herrschaft des Christentums über die europäische Kultur sieht.

Wiewohl schon 1937 für das fünfbändige Propyläen-Sammelwerk „Die Großen Deutschen" geschrieben, erscheint der Beitrag über Huldreich Zwingli erstmals in dieser Zweitauflage; 1941 war die Betonung einer Weltwirkung der Schweizer Reformation durchaus unerwünscht. Calvin aber stand eben nicht nur auf den Schultern Luthers sondern auch Zwinglis.

Deutliche Akzente gegen die Selbstvergottung der Deutschen setzt der 1938 (!) anläßlich der 450. Wiederkehr seines Geburtstags für die „Wartburg" (37. Jg.) geschriebene Aufsatz „Ulrich von Hutten und die Reformation". Seit der Hutten-Biographie von D. Fr. Stauß von 1858, seit C. F. Meyer galt Hutten als Kampfgefährte Luthers, als tragisch gescheiterter Vor-

kämpfer für die deutsche Freiheit, als Vorläufer des nationalen Liberalismus, als „Kulturkämpfer" gegen die „Dunkelmänner". Gegen die Huttenbegeisterung des liberalen 19. Jahrhunderts, „in der Menschliches und Göttliches, Humanismus und Christentum, Politik und Religion unterschiedslos durcheinandergingen", setzte Ritter 1938 ein klug abgewogenes und gegenüber der Reformation und besonders gegenüber Luther scharf abgegrenztes Huttenbild. Etwas von geistigem Strauchrittertum ist drin, aber auch von echter Noblesse, und viel selbstverschuldete Tragik. Huttens Standort wird so bestimmt: nicht unmittelbar an der Seite Luthers, „sondern auf der anderen Seite der historischen Bühne: da wo die Geschichte des deutschen Staates und Volkes, nicht eigentlich der Kirche verhandelt wurde". Hier aber scheiterte Hutten an seinen eigenen Utopien. „Nicht als Genosse des Reformators, wohl aber als dessen publizistischer Wegbereiter und vor allem als Erwecker nationalen Stolzes, politischen Selbstbewußtseins unter den gebildeten Deutschen behält Ulrich von Hutten unter den denkwürdigen Gestalten unserer nationalen Geschichte einen ehrenvollen Platz."

Der Ausstrahlung der deutschen Reformation nach dem Norden und der geistigen Konfrontation von deutscher und westeuropäischer Geistesart sowie einer zeitgebundenen und längst selbst Geschichte gewordenen weil in einem überwundenen großdeutsch-kleindeutschen Spannungsverhältnis angesiedelten Darstellung über die Reformation und das politische Schicksal Deutschlands sind die letzten Beiträge dieses höchst fruchtbaren Essay-Bandes gewidmet.

R. Mattausch

Jacques Duquesne, **Die Priester.** Struktur, Krise und Erneuerung. Aus dem Französischen übertragen von Ilse Elmerich, Verlag Fritz Molden, Wien-München 1965, 360 Seiten, Leinen DM 22,—.

Der Untertitel heißt „Struktur, Krise und Erneuerung". Weder Titel noch Untertitel läßt ahnen, um was es sich bei dem Buche handeln könnte. Etwas mehr verrät die Überschrift des ausgiebigen Vorwortes, das Prälat Dr. Leopold Ungar dem Werke mitgibt und das für Verständnis und Beurteilung hilfreich ist, auch wenn man nicht alles unterschreiben wird; sie heißt: „Zeitgemäße Bestandsaufnahme".

Der Verfasser des Buches ist Laie, 1930 in Dünkirchen geboren, früher Leiter der französischen Studentenjugend und Generalsekretär der Jugend Frankreichs, jetzt Chefreporter der Zeitung La Croix. Bei dem Werke handelt es sich um eine Untersuchung über die Priester in dieser Zeit und zwar in Frankreich; gerade letzterer Umstand darf bei der Lektüre nicht vergessen werden. Ein ungeheueres Material, das Ergebnis zahlloser Befragungen und Unterredungen ist hier zusammengetragen und geordnet.

Der Verfasser teilt den Stoff in zwei ungefähr gleich große Teile zu je 4 Kapiteln; der I. Teil behandelt „Fragen und Probleme um den Priester"; im II. wird alles unter die Frage gestellt: „Wer sind die Priester und was tun sie?"

Die Kapitelüberschriften des I. Teiles sind: 1. Hochwürden ist tot; 2. Der große Streit der Meinungen; 3. Die Priester fragen sich: Wo stehen wir heute? 4. Die Priester fragen sich: Wie sollen wir es anstellen? — Die Kapitel des II. Teiles sind überschrieben: 1. Woher kommen die Priester? 2. Wie wurden sie ausgebildet? 3. Wie leben sie? 4. Die Ordensleute. — Abgeschlossen wird das Buch mit einem „Ausblick: Der Priester morgen" und einigen Seiten Anmerkungen, die zu beachten wichtig ist!

Beurteilung und Kritik des Buches ist schwierig. Volle Anerkennung verdient die immense Mühe des Verfassers, der das Material mit Sympathie und ohne Schönfärberei und kleinliche Nörgelei ordnet und verbindet. Begreiflicher Weise ergibt sich daraus manche Schwierigkeit. Im ganzen wird man sagen dürfen, daß das Buch durchaus Interesse verdient, daß jeder unvoreingenommene Leser es mit Nutzen — wenn auch nicht immer ‚ohne Unbehagen' — lesen

wird. So manche Äußerung wirkt unreif und unbesonnen; manche Härte erklärt sich wohl aus der Tatsache, daß die Äußerungen aus einem größeren Zusammenhang genommen sind und mit Rücksicht auf das Anliegen gekürzt wiedergegeben werden.

Vielleicht wäre es nicht das geringste Ergebnis der Lektüre, würden die Leser — sie mögen recht zahlreich sein! — daraus die Behutsamkeit lernen, die einem so wichtigen Thema ansteht.

Aus der Fülle kann nur einiges herausgestellt werden; zum I. Teil: Sicher wird niemand ‚Hochwürden' nachtrauern; aber ist es nicht zu weit gegangen, wenn mit Emphase betont wird, daß der Priester „nicht mehr Experte für Kinder und Jugenderziehung" (S. 52 ff.), auch nicht mehr „Almosenverteiler" (S. 57) und nicht mehr „Beruhiger und Tröster" (S. 60) sein will? Auch bei Berücksichtigung der französischen Verhältnisse scheint es doch wichtig, daß die Priester sich als Erzieher und Anwalt der Kleinen, Schwachen und Armen ansehen, ohne den Blick für das Eigentliche ihrer Berufung zu verlieren! —

Als nicht gerade erschütternd muten manche Erkenntnisse an; so etwa, wenn auf Seite 63 zu lesen ist: „Alle diese Feststellungen und Überlegungen treffen sich in einem Punkt: Der Priester darf nicht mehr bloß im Pfarrhof und in der Sakristei darauf warten, daß die Laien der Katholischen Aktion ihm die Welt ins Haus liefern. Er selbst muß sich engagieren, selbst unmittelbarer in der Welt gegenwärtig sein." Was soll eigentlich eine Behauptung, wie sie Seite 65 steht: „Die Kirche hatte sich der kapitalistischen Gesellschaft in einer Weise angepaßt, die überrascht." —

Diese Hinweise vermögen bereits darzutun, daß eigentlich ‚alles' zur Sprache kommt. Darin liegt wohl auch der Wert des ganzen Buches, der es lesenswert macht; der Leser merkt, daß die Priester selbst um ihre Berufung ringen; daß dabei manches unartikuliert und maßlos herauskommt, ist eigentlich nicht überraschend. —

Der II. Teil versucht die augenblickliche Lage der Priester darzustellen, wie sie sich aus Herkunft und Ausbildung ergibt. Die Äußerungen zu Priesternachwuchs und -erziehung sind überaus beachtenswert. Aus den z. T. sehr wertvollen Zitationen sei das Wort von Msgr. Renard, Bischof von Versailles, wiedergegeben: „Indem man bestrebt ist, einem jungen Menschen vollkommen freizustellen, nicht Priester zu werden, beraubt man ihn der Freiheit, es zu werden" (S. 197). Das ist eine Wahrheit, die nicht selten vergessen wird. In diesem Teil steht manches, was allen Lesern, Priestern wie Laien, helfen könnte, die Teilnahme am Hohepriestertum Christi neu zu erfahren. Vor allem der Priester sollte bei mancher Äußerung verweilen; ist nicht mancher daran schuld — durch undiszipliniertes Verhalten, Nichtbeachten des scandalum pusillorum — wenn Äußerungen wie die folgende möglich sind: ein Anstaltsschüler, den das „Beispiel vieler" vom Priesterberuf abhält, „die beruflich in der Routine verflachen und verbürgerlichen, die nach einigen Jahren der Anstrengung und der Enttäuschung offenbar an ihrem Auftrag verzweifeln. Mit Achtzehn hat man kein Interesse für einen Beruf, dem man zuerst sein Leben weiht, um es sich dann Stück um Stück zurückzuholen" (S. 205).

Das Ringen um Ausbildung und Erziehung der Priester kann nicht ernst genug genommen werden, darin sind sicher alle einig! Vergißt man heute — im Überschwang einer irrationalen Fortschrittsgläubigkeit — nicht allzu leicht, daß gerade bei der Priestererziehung zwei Schwierigkeiten immer groß sein werden? Jeder andere Beruf kann in weit vollkommener Weise eingeübt werden, als der priesterliche. Wer will adaequates Wissen über das Stehen im ordo vermitteln? Die andere scheint darin zu liegen, daß die Praxis priesterlichen Wirkens der Theorie immer voraussein wird; d. h. der vermittelte Wissensstoff wird — wenigstens was die Seelsorge anbelangt — in manchem der Praxis nachhinken. —

Der „Ausblick" auf den „Priester morgen" (S. 325 ff.) versucht sehr vorsichtig einige Linien aufzuzeigen; man wird sie nicht einfachhin als enttäuschend abtun dürfen, aber sie sind doch

geeignet, einem jeden das Problem in seiner brennenden Aktualität aufzuzeigen. Aber ob man nicht manchmal zuviel von den Äußerlichkeiten erwartet und „versäumt, auch noch das Innerste zu tun"? Blondel hat bereits in einer Tagebuchaufzeichnung vom 15. 12. 1883 darüber meditiert, wie man im Streit der Meinungen helfen könne und kommt zu dem Ergebnis, daß man es als Priester nicht könne: „Der Priesterrock ist eine Vogelscheuche. Er kompromittiert und wird kompromittiert. Die persönliche Tat wird davon gehemmt und verringert." Liegt es wirklich nur am Rock? Wirkt die zivile Kleidung missionarischer? Der V. gibt das Ergebnis einer Umfrage des franz. Instituts für Meinungsforschung wieder, die sich nicht nur an Katholiken wandte: „Vom Priester erwartet man, daß er zu den Menschen ‚von Gott spricht'. Die Laien, Gläubige wie Nichtgläubige, erwarten ferner vom Priester menschliche Qualitäten, dienende Eigenschaften: Güte, Hilfsbereitschaft, eine offene Tür. Mit einem Wort: das Zugeständnis, der Priester sei Zeuge und Zeichen Gottes, schließt mit ein, daß er auch wirklich ein ganzer Mensch sei. Das wiederum setzt voraus, daß er in ihrer Welt, in ihrer Mitte lebt."

Legt man das Buch aus der Hand, ist man eigentlich nicht reicher, aber ‚unruhiger' geworden. Man hat wahrscheinlich irgendwie erfahren, was der V. in den letzten Zeilen seines Vorwortes als Anlaß des Werkes bezeichnet: „Keine anderen Beweggründe waren für diese Arbeit maßgebend als Sympathie und reges Interesse für das, was in unserer Welt diese außergewöhnliche Persönlichkeit ausmacht: den Priester" (S. 30). Dann aber erschließt sich früher oder später sicher allen wieder die Wahrheit, die bei mancher Diskussion über Priester und Priestertum vergessen wird und die der V. mit dem lapidaren Satz am Beginn seines Vorwortes ausspricht: „Priesterberuf ist Mysterium!" (S. 27). *Josef Barton*

Ernst C. Helmreich, **Religionsunterricht in Deutschland,** Furche-Verlag Hamburg und Patmos-Verlag Düsseldorf 1966; 422 Seiten, DM 35,—.

Vorliegendes Werk, das zunächst in Amerika und England erschien, wird nun durch eine gute deutsche Übersetzung zugänglich. Dieser wird eine Vorbemerkung von Prof. G. Otto vorangestellt, der darin bedenkenswerte Punkte hervorhebt, die sich beim Studium des Buches aufdrängen. Der historische Überblick fördert die Kontinuität von Problemen zutage, die heute in der Frage von Erziehung und Religionsunterricht weiterhin anstehen. So müsse man sich bequemen, grundsätzliche Aussagen ein wenig mehr historisch zu relativieren. Ebenso lerne man aus diesem Werk Helmreichs, Prinzipien nicht zu „isolieren oder gar zu ideologisieren" (6).

Welches Anliegen verfolgt der Autor mit seinem Buch? Er stellt fest, daß trotz vieler Werke über die Beziehungen von Staat und Kirche in Deutschland das Problem des Religionsunterrichts nirgends durchgehend dargestellt wird. Eine Übersicht der Gesamtentwicklung will Helmreich bieten. Sie soll dem Verständnis des gegenwärtigen Standes dienen und zudem eine Würdigung des deutschen Schulsystems erbringen. Ein Amerikaner schreibt uns die längst fällige Studie, „wie sich der Religionsunterricht im Lehrplan der deutschen Volksschulen und weiterführenden Schulen entwickelte". (13) Die einzelnen Geschichtsepochen durchlaufend ergibt sich so eine „gewisse Kontinuität der Probleme und Sachverhalte". (13) Solche sind etwa das Verhältnis Staat—Kirche bezüglich unserer Frage, konfessionelle oder interkonfessionelle Organisation öffentlicher Schulen, die in jüngster Zeit erneut erregt diskutiert wird; es ergeben sich die bleibenden Fragen nach der Stellung von Privatschulen, der Schulgottesdienste, der Bildung der Lehrer und ihrer Anstellung als Religionslehrer, der Aufsicht über den Religionsunterricht, der Gestalt des Lehrplans und schließlich nach der Methode des Unterrichtens.

Diese Fragen werden in den folgenden fünf Perioden — die zugleich den Aufbau des Buches bedingen — untersucht: 1. Vor der Gründung des Kaiserreichs 1871, also im Mittelalter, im Einflußbereich von pietistischer und rationalistischer Geistigkeit und im 19. Jahrhundert, 2. im Kaiserreich 1871—1918, 3. in der Weimarer Republik 1918—1933, 4. im Dritten Reich 1933—1945, 5. in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg.

Helmreich zieht aus seinen Untersuchungen das Fazit: „Ein historischer Überblick zeigt, daß die Geschichte des deutschen Religionsunterrichtes in einer ganz bestimmten Beziehung zu der Geschichte des deutschen Erziehungswesens in seiner Gesamtheit steht." (356) Weit zurück reichen die Wurzeln des heutigen Religionsunterrichtes. Jeglicher Unterricht wurde zunächst von der Kirche betrieben. Als aber der Staat in zunehmendem Maße die Erziehung übernahm, sicherte er sich auch beträchtliche Aufsichtsrechte über den Religionsunterricht. Diese Entwicklung ist bis zum Zweiten Weltkrieg erkennbar. Dann aber „übernehmen die Kirchen wieder einen großen Teil der Verantwortung für den Religionsunterricht". (356) Das geschieht in Westdeutschland in einer Atmosphäre friedlicher Zusammenarbeit von Kirche und Staat; in Ostdeutschland dagegen zeigt die Regierung eine feindliche Haltung. So ist hier die Durchführung des Religionsunterrichtes ausschließlich Sache der Kirchen. Einige kurze Andeutungen sollen diese allgemeine Linie in der Entwicklung des Religionsunterrichtes näherhin präzisieren.

Vor der Reformation war der gesamte schulische Unterricht religiös geprägt, aber erst durch die protestantische Bewegung wird Religion ordentliches Unterrichtsfach. Die katholischen Schulen werden durch die Entwicklung des protestantischen Unterrichtswesens beeinflußt. Dann steuerten Pietismus und Rationalismus je ihre Impulse zur Akzentuierung der religiösen Unterweisung bei. „Während die eine Bewegung die Herzensfrömmigkeit und das Gebet betonte, stellte die andere das vernünftige Fragen und die Erziehung in Ethik und Moral in den Mittelpunkt." (49) Im 19. Jahrhundert gewinnt die neuhumanistische Geistigkeit Einfluß, zumal auf das höhere Bildungswesen.

Auch die Französische Revolution kann diesen geistigen Zustrom nicht abwürgen; aber sie selbst bleibt auch nicht ohne Folgen für das deutsche Erziehungswesen. In dieser Zeit wächst die Anzahl der öffentlichen Schulen sprunghaft und die Aufsicht übernimmt in zunehmendem Maße der Staat. Die Bestrebungen der Rationalisten im weiteren Entwicklungsverlaufe rufen eine starke orthodoxe Gegenströmung bezüglich des Lehrplans und der Methode im Religionsunterricht hervor. Aber als „sich im Jahre 1871 die deutschen Staaten zu einem Reich vereinten, waren weder der extreme Rationalismus noch die extreme Orthodoxie von wesentlichem Einfluß auf den Volksschulunterricht". (85) Das gesamte religiöse Unterrichtswesen — Organisation, Aufsicht, Stoff und Methode — wird im Kaiserreich in Frage gestellt. In der Weimarer Zeit lagen wie zuvor „die Hauptprobleme des Religionsunterrichts in der Organisation der Schulen, in der Aufsicht des Unterrichts und in der Neugestaltung des Lehrplanes". (182) Es gibt, scharf ausgeprägt, jetzt drei Arten von öffentlichen Schulen: konfessionelle, interkonfessionelle und weltliche Schulen. Die Zeit des Dritten Reiches beginnt hinsichtlich des Religionsunterrichts mit versöhnlichen Gesten. Das Reichskonkordat erfüllt sogar die Grundforderungen des katholischen Schulideals. Doch schon bald und immer deutlicher durchdringt der Geist des Nationalsozialismus das ganze Schulwesen und übt besonders auf den Religionsunterricht einen geradezu schädlichen Einfluß aus. Nach dem Zusammenbruch „stimmten die Deutschen mit den Besatzungsmächten über die Notwendigkeit einer Schulreform überein". (270) Die Entwicklung des Schulwesens und damit des Religionsunterrichts verlief — wie oben angedeutet — in Ost und West verschieden.

Viele Fragen dieses wertvollen Buches — Diskussion über Simultanschulen, Entwicklung des jüdischen Unterrichtswesens, höhere Schulbildung und religiöse Unterweisung, staatliche Gesetzgebung und Kirche — können hier nur angedeutet werden. In klarer Sprache und über-

zeugender Weise gelingt Helmreich ein abgerundetes Bild vom Problem des Religionsunterrichts in Deutschland. Man kann sich dem Urteil von G. Otto aus der Vorbemerkung des Buches anschließen: Es erreicht uns hier ein Buch „aus der Feder eines ausländischen Gelehrten, der sich als gründlicher Kenner der einschlägigen Quellen und Probleme und als subtiler Beurteiler der deutschen Verhältnisse erweist". (5) *Manfred Stolte*

Otto Kirchheimer, **Politische Justiz**, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin 1965, 752 Seiten, Leinen DM 45,—.

Der Autor des Buches hat sein Werk allen Opfern der politischen Justiz in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gewidmet. Er unternimmt hier den Versuch, die politische Justiz darzustellen. Für die Behandlung eines so vielschichtigen Problems bringt er die denkbar besten Voraussetzungen mit: er hat bei Scheler, bei Carl Schmitt, bei Smend und Heller studiert. Ihm steht die Erfahrung des Rechtsanwaltes zu Gebote. Er schaut auf eine langjährige Tätigkeit im Statedepartment zurück. Er hat vor seiner Emigration in Deutschland an den Gewerkschaftsschulen gelehrt. Seit 1955 hält er den Lehrstuhl für politische Wissenschaft an der Columbia Universität in New York inne. Er ist Mitglied der Graduate Faculty der New School of Social Research.

Das Phänomen der politischen Justiz hat einen vorwiegend gesellschaftlichen Aspekt. Es geht hierbei um die Macht in der Gesellschaft, die sich der Justiz bedient, um sich selbst zu legitimieren und ihre Position zu festigen. Es geht um die Macht, welche die Justiz dem politischen Ziel unterordnet und dienstbar zu machen sucht. Was es dann an offensichtlicher Verkehrung der naturgegebenen Zweckhaftigkeit und letztlich auch der Gerechtigkeit auf sich hat, wird später immer wieder quälend spürbar. Justiz wird dann zu einer Farce, zu einem Theaterspiel. Sie übernimmt die Funktionen der Propaganda, sie will volkspädagogisch wirksam sein. Sie wird so anderen als den naturgegebenen Zwecken zugeordnet, — vielleicht der Rechtssicherheit, vielleicht der Ordnung, auf jeden Fall der Stärkung der herrschenden Macht.

Es gibt keine Kriterien, meint der Autor, an denen man das politische Handeln von dem nichtpolitischen unterscheiden könnte. Jenes Tun aber, das in einem besonders engen Zusammenhang mit den Interessen eines organisierten Gemeinwesens steht, darf man füglich politisch nennen. Dieses politische Handeln ist stets der rechtlichen Beurteilung zugänglich, auch der ethischen Beurteilung, zumindest soweit man jene Wertskalen heranzieht, die die Gesellschaft anerkennt, bzw. die der Gemeinschaft von der herrschenden Macht aufgezwungen sind.

Das vorliegende Buch will das Problem der politischen Justiz nicht nur beschreiben, sondern auch erhellen. Der Autor setzt den Inhalt der politischen Machtkämpfe zu der Rechtsordnung in Beziehung, in der sie sich abspielen. Er schildert das Ringen zwischen den Gewalten und den Gewaltunterworfenen. Es ist das Drama aller Zeiten, auch unserer Zeit. Im Grunde geht es darum, inwieweit die bestehenden Gewalten den Gehorsam und die Unterwerfung derer verlangen können, die den moralischen Anspruch und die Zukunftsperspektiven der herrschenden Klasse nicht anerkennen. Aber es ist nicht so sehr das theoretische Problem, das den Autor bewegt. Er zeichnet es, wie es konkret praktisch vor den Gerichten auch unserer Zeit behandelt wird.

In der Einführung zu seinem Buche macht er den Leser auf eine allgemeine Weise mit der Rolle der Gerichte vertraut, mit dem Staat, mit seinen Gegnern, mit den Grundsätzen, nach denen die mit der Urteilsfindung Betrauten ausgewählt werden, mit der Rolle des Richters. Er spricht von den Wandlungen der Arbeitsmethoden der Rechtsprechung, von den Ideologien, an denen sich die Rechtsprechung orientieren muß und von der Opportunität des Verfahrens überhaupt.

Der erste Teil mit seinen vier Kapiteln gibt dem Autor Anlaß, den historischen und auch den begrifflichen Rahmen der politischen Justiz und die verschiedenen Typen und Prozeßkonstellationen zu zeichnen. Hier werden auch die verschiedenen Möglichkeiten der staatlichen Politik gegenüber widerspenstigen, systemfeindlichen Gruppierungen skizziert. In anschaulicher Weise analysiert der Autor eine Reihe politischer Fälle, die Gegenstand umstrittener Gerichtsverfahren gewesen sind: so die Fälle Caillaux, Ebert, Bonnard, John, Agartz, Grünspan, Stepinac und andere. Der Autor will keine erschöpfende Darstellung bieten, wohl aber will er jene Merkmale politischer Justiz aufscheinen lassen, die eben für den politischen, den widerrechtlichen Aspekt illustrativ und kennzeichnend sind. So kommen unter anderem auch Gerichtsverfahren im rechtsstaatlichen Bereich zur Sprache wie auch solche, die sich im Bereich einer nicht-rechtsstaatlichen Ordnung zugetragen haben, in den Staaten der sogenannten Volksdemokratie.

Man folgt mit Aufmerksamkeit den Ausführungen des Autors über den Fall Caillaux, der des Landesverrates bezichtigt und eines Verbrechens wegen verurteilt wurde, dessen man ihn gar nicht beschuldigt hat; oder den Ausführungen über den Beleidigungsprozeß, den der erste Reichspräsident Ebert führen mußte; man hatte ihn in München auf offener Straße Landesverräter genannt. Auch der Prozeß gegen Bonnard wird dargestellt, der am 12. Mai 1952 durch den französischen Physiker Joliot-Curie, Sekretär des Weltfriedensrates (Sitz Prag) aufgefordert wurde, Material über das Komitee vom Roten Kreuz zu beschaffen; Nord-Korea wollte beweisen, es habe mit gutem Grund das Angebot des Roten Kreuzes abgelehnt, die angebliche Verwendung bakteriologischer Waffen durch die Amerikaner unparteiisch zu untersuchen. Ebenso der Prozeß gegen Grünspan, der 1937 tödliche Schüsse auf den deutschen Gesandtschaftssekretär in Paris, vom Rath, abgegeben hatte und andere Prozesse.

Der zweite Teil des Buches gilt den handelnden Personen im Drama der politischen Justiz, dem Angeklagten, dem Verteidiger und dem Richter unter besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zum Regime, dem er dient. Schließlich kommt auch die bedeutsame Unterscheidung von politischer und strafrechtlicher Verantwortung zur Sprache. Im Anschluß daran zeichnet der Autor die verschiedenen Aspekte jener Prozesse, in denen ein siegreiches Regime über ein besiegtes zu Gerichte sitzt. Ausführlich wird der Nürnberger Prozeß analysiert. Offensichtlich geht die Neigung des Autors dahin, all das zu entschuldigen, ja zu rechtfertigen, was man gegen die Konstitution und die Prozeßführung des Nürnberger Gerichtshofes einwenden könnte. Kirchheimer setzt sich mit Einwänden auseinander, die vor allem Friedrich von Knieriem in seinem Buche Nürnberg erhoben hat. Die Widerlegung gelingt Kirchheimer nicht, und den Leser vermag er auch nicht zu überzeugen. Friedrich von Knieriems sorgfältige Überlegungen stellen in diesem Zusammenhang eine gute und berechtigte Korrektur dar.

Der dritte Teil steht unter dem Titel Abwandlungen und Korrekturen. Hier wird das Asylrecht behandelt, die Begnadigung kommt zur Sprache. Ein vorletztes Kapitel bietet eine wertvolle Zusammenfassung. Das Schlußkapitel befaßt sich mit dem großen Problem der Gerechtigkeit. Unter der Überschrift „Vorläufige Nachbilanz“ geht der Autor Fragen an, die die Grenzen der staatlichen Strafmacht betreffen: den Gaullismus und die Prozeßpädagogik, die Staatsraison gegenüber dem Asylrecht und die Chancen der Gerechtigkeit. Im Anhang finden sich kurze Abhandlungen über das Verhältnis der Römischen Kirche zum Christentum und über die Gestalt Guillaumes de Vair als Beispiel für den Treubruch mit Erfolg. Zwei Register beschließen das Werk.

Der Autor stellt immer wieder eindringlich den Zusammenhang von politischer Justiz und politischer Macht heraus. Hierbei wird offenbar, daß die Politik sich der Justiz bedient, aber unterliegt. Eben weil die Rechtsprechung ein Umweg ist auf dem Wege zur Macht, auf dem Wege zur erhöhten Macht. Der Umweg bedeutet immer Zeitverlust. Er bedeutet weiterhin Beschränkung der anwendbaren Methoden und Techniken. In der nachstalinistischen Zeit kann

man eine erhöhte Rücksicht auf die prozessualen Garantien beobachten; denn die Verletzung solcher Garantien löst im Volke eine heftige Reaktion aus. Gleichwohl darf nicht der Schluß gezogen werden, es könne gelingen, die politische Justiz zu entpolitisieren. Solche Versuche sind Kunstgriffe, technische Äußerlichkeiten, die der Prüfung nicht standhalten. Auch für die heutige Zeit gilt, daß die Politisierung der Justiz in zunehmendem Maße vor sich geht. Es ist das eine Konsequenz unseres Zeitalters, das von allumfassenden Ideologiekriegen erschüttert wird.

Hätte nicht ein eigenes Kapitel dem so erleuchtenden Buche beigefügt werden können, das auf eine theoretische Weise und nicht nur am Rande die Gerechtigkeit mit der politischen Handlung konfrontiert?

Eduard J. M. Kroker

Selma Stern, **Der preußische Staat und die Juden.** 1. Teil, **Die Zeit des Großen Kurfürsten und Friedrichs I.** 1. Abtlg. **Darstellung,** 159 Seiten, 2. Abtlg. **Akten,** 546 Seiten. 2. Teil, **Die Zeit Friedrich Wilhelms I.** 1. Abtlg. **Darstellung,** 180 Seiten, 2. Abtlg. **Akten,** 804 Seiten (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 7/1, 7/2 und 8/1, 8/2) J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1962, Leinen DM 170,–.

Als Selma Stern im Jahre 1925 den 1. Teil ihrer groß angelegten und weit ausholenden Geschichte des Verhältnisses von preußischem Staat und Judentum zueinander veröffentlichte, ließen sich die schrecklichen Ereignisse, die 8 Jahre später ihren Anfang nehmen sollten, noch nicht einmal erahnen. Ihr 1938 im Berliner Schocken-Verlag bereits ausgedruckt vorliegender 2. Teil durfte aber nicht mehr ausgeliefert werden. Inzwischen hatte die Autorin, wie sie in ihrer wahrhaft tiefen und ergreifenden Einleitung selbst sagt, durch das eigene Erlebnis erfahren müssen, daß nicht nur die hellen, geistigen, rationalen Mächte der Geschichte, denen sie in ihrer 1920 begonnenen Untersuchung nachspürte, allein Realität im Leben der Völker haben. Und sie zitiert Friedrich Meinecke in der schmerzlichen Erkenntnis, daß man auch in den dunklen, den elementaren, den abgründigen, den unbegreiflichen und geheimnisvollen Mächten des Daseins „einen der geschichtlichen Grundfaktoren zu sehen habe, eine Pforte, durch die etwas Sinnloses immer wieder in die Geschichte einzubrechen droht und oft genug eingebrochen ist". Und an dieses Meinecke-Wort anknüpfend fährt sie fort: „Hatte ich bis dahin geglaubt, daß die jüdische Geschichte der Diaspora erklärbar sei aus der Erkenntnis der politischen, der wirtschaftlichen, der rechtlichen Verhältnisse, unter denen die Juden lebten, so erfuhr ich nun, daß es noch etwas gebe, das gleich jenen unbegreiflichen Mächten das jüdische Schicksal fast ebenso stark beeinflußt und bestimmt hat wie die wandelnden Formen des Staates und der Gesellschaft: der immer wieder in Not und Tod sich erneuernde, in Not und Tod erst seines Ursprungs und seiner Sendung sich bewußt werdende Genius des jüdischen Volkes. – Wenn ich trotzdem die Arbeit fortgesetzt habe, ohne Hoffnung auf eine Veröffentlichung, fast in der Gewißheit ihrer Vernichtung, so geschah es unter dem inneren Zwang, Zusammenhänge aufzuspüren, die die Vergangenheit mit der Katastrophe der Gegenwart verknüpften, mehr noch, um diejenigen Kräfte zu erkennen, die uns in das Licht und in den Schatten, auf Höhenwege und auf Abwege führten, von der alten Lehre zu neuer Erkenntnis und von dem Wissen wieder zum Glauben brachten, und die als ein schöpferisches Element in uns wirksam geblieben sind bis auf den heutigen Tag. Ein weiser Mann, ein Lehrer unseres Volkes, hat einmal gesagt: Was man versteht, kann man auch ertragen."

Als Selma Stern mit ihrem Manne im Frühjahr 1941 die Ausreise nach den USA bewilligt erhielt, erreichte der damalige Heidelberger Ordinarius für Neuere Geschichte, Willy Andreas, die Zurücknahme der Verordnung der Reichsschrifttumskammer, die eine Mitnahme der gedruckten Bücher wie der in zwanzigjähriger Arbeit gesammelten Archivalien verboten hätte.

So nur wurde die Herausgabe der vorliegenden Bände aber auch die Weiterführung der Arbeit möglich. Sie ist zugleich geistiges Erbe ihres Gatten, dessen Andenken das Gesamtwerk gewidmet ist, des einstigen Heidelberger Althistorikers Eugen Täubler, „der im Jahre 1920, als Leiter des Forschungsinstituts für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, die junge Anfängerin mit dieser Aufgabe beauftragt hat, und der dreiunddreißig Jahre später, als amerikanischer Professor in Cincinnati, Ohio, kurz vor seinem Tode den Wunsch aussprach, daß ich diese Aufgabe vollende. Er hat entscheidender als jeder andere Gelehrte mein geschichtliches Denken bestimmt und meine Arbeitsmethoden wie meine wissenschaftlichen Anschauungen beeinflußt".

Die Emanzipation des Judentums in Preußen — und Analoges wird man von den anderen deutschen Territorien sagen dürfen — wird von der Autorin insgesamt positiv gesehen, trotz der negativen Folgen, die eine allzu einseitige Verflechtung in die Geldwirtschaft und eine fortschreitende Entfernung von den Wurzeln des Väterglaubens mit sich brachten. Sie werden in aller Klarheit herausgearbeitet.

So hat die Regierung Friedrich Wilhelms I., der den Juden persönlich sehr abgeneigt war, den Entwicklungsprozeß auf eine weitgehende Assimilierung zwar unabsichtlich, aber doch mit Rücksicht auf den Nutzen der Juden für Staat und Wirtschaft ungemein gefördert. Der Jude jener Zeit der staatlichen und wirtschaftlichen Übergänge vom Mittelalter zur Neuzeit stellt selbst einen Übergangstypus dar, der den Juden des Ghetto-Zeitalters mit dem der Emanzipation ebenso verbindet wie den religiösen Typus des Mittelalters mit dem rationalen Typus der Moderne.

Die Autorin bedauert, daß der fotomechanische Nachdruck es ihr nicht erlaubt habe, zu Neuerscheinungen Stellung zu nehmen. Das kann in dem angekündigten 3. Teil, der die wichtigste Periode des preußisch-jüdischen Verhältnisses behandeln wird, nämlich die Zeit Friedrichs II., nachgeholt werden. Hier sollte ein störendes Versäumnis überarbeitet und überbrückt werden, nämlich das Fehlen eines Registers im Aktenband des 2. Teils.

Zusammen mit dem 3. Teil wird das sorgfältig aus den Quellen erarbeitete, geistig profunde Werk, das kann man schon heute sagen, das Standardwerk der preußischen Judenpolitik sein.

R. Mattausch

Max Braubach, **Prinz Eugen von Savoyen.** Band V: **Mensch und Schicksal.** R. Oldenbourg, München 1965, 576 Seiten, 25 Tafeln, Gesamtregister, Leinen DM 44,—.

Rechtzeitig zum 300. Geburtstag des Prinzen am 18. Oktober 1963 erschien der erste Band der Biographie des großen Feldherrn und Staatsmannes. Mehr als hundert Jahre waren vergangen, seit Alfred von Arneth sein dreibändiges Werk erscheinen ließ, das nun in jeder Hinsicht überholt ist. Behandelten die Bände I und II (vgl. diese Zeitschrift XI. Jg., S. 47) den abenteuerlichen und kometenhaften Aufstieg und die Bewährung als Heerführer, so waren die Bände III und IV (ebd., XII. Jg., S. 46—48) dem Feldherrn auf dem Gipfel des Ruhmes und dem um die Herbeiführung einer dauerhaften Friedensordnung bemühten Staatsmannes gewidmet. Der abschließende V. Band behandelt nicht nur die letzten vier Lebensjahre von 1732—1736, er greift vielmehr noch einmal zurück, um dieses große Leben in seiner Gänze in den Blick zu bekommen und die Gestalt des Savoyers von den anderen Seiten seines Wesens her zu beleuchten, ihn als Mensch, als geistige Persönlichkeit, als Mäzen und Förderer der Künste und Wissenschaften, als zentrale Figur in den geistigen Auseinandersetzungen und Bewegungen seiner Zeit zu begreifen, als den Mittelpunkt von Menschen, die er klug auszuwählen und in seinem Bannkreis zu halten verstand, aber auch von solchen, die sich an ihn drängten, den Motten ähnlich, die das Licht umschwärmen.

Da ist zunächst der Bauherr, von dem im weiten Habsburger-Reich, das er mehrte und verteidigte, noch heute seine Schlösser künden. Daß sie zu den schönsten und großartigsten Leistungen der baufreudigen Barock-Epoche zählen, verdanken sie nicht nur dem feinen Gespür des Prinzen bei der Auswahl der Baumeister und Künstler, sondern auch seinem Geschmack und seinen profunden Kenntnissen in Fragen der Architektur, die ihn weithin als einen Kenner und Begutachter erscheinen ließen, auf dessen „Approbation" man Wert legte. Diese Eigenschaft war ihm z. B. Brücke zur kunstsinnigen Familie der Schönborn: zum Mainzer Kurfürsten und Erzbischof Lothar Franz und seinem Neffen, dem Würzburger Fürstbischof Johann Philipp und dessen Bruder, dem Reichsvizekanzler Friedrich Karl von Schönborn. Ihnen hat er auch den Baumeister empfohlen, der, fünf Jahre jünger als er selbst, sozusagen seine „Entdeckung" war: Johann Lukas Hildebrandt, „Meister Gian Lucca", wie der in Genua als Nachkomme eines deutschen Landsknechts Geborene im vertrauten Freundeskreis genannt wurde, dessen Fähigkeiten als Festungsbaumeister der Prinz bereits in den italienischen Feldzügen von 1695/96 schätzen gelernt hatte. Dagegen war der Ruhm des älteren Johann Bernhard Fischer von Erlach bereits begründet, als Prinz Eugen ihm seinen ersten Auftrag erteilte, das eher einem Neubau als einen Umbau zu nennende Projekt seines Stadtpalastes in der Wiener Himmelpfortgasse hinter dem Stephansdom. Sosehr der Prinz, ganz im Geiste des Barock, die Schöpfungen der Architektur auch als Mittel gesehen hat, seiner Person über ihr zeitliches Ende hinaus Glorie zu verleihen – man denke an die von ihm besonders geliebte Analogie von Herkules und Apoll, in denen er sich zugleich als Kriegsherr und Kunstmäzen verkörpert wissen wollte, oder an Permosers berühmte „Apotheose des Prinzen Eugen" –, so war seine Bauwut doch auch (und in bestimmten Gegenden und Notzeiten sogar überwiegend) von sozial-karitativen Motiven mitbestimmt. Der Jesuit und Domprediger P. Peikhart hob diesen Gesichtspunkt in seiner Lob- und Trauerrede bei des Prinzen Leichenbegängnis in St. Stephan besonders hervor. Nicht nur Schloß und Garten von Belvedere, in ihrer harmonischen Gesamtkonzeption eine grandiose Apotheose des Heerführers und seines Heeres, sondern auch seine anderen Schloßanlagen sind Ausdruck seines besonderen Sinns für die Gartenarchitektur, die durch seltene und exotische Gewächse, Tiergärten und Vogelhäuser eine dem Zeitgeist entsprechende und doch wiederum eigene Note erhielt.

In Antiquariaten, auf Kunstmärkten und bei Auktionen trat der Prinz persönlich oder durch Beauftragte auf: als Sammler antiker Plastiken, Bilder, Kupferstiche und Bücher. Seine riesige Bibliothek ist in ihrem Umfang und ihrer Spannweite besonderer Ausdruck seiner geistigen Ambitionen und Interessen. Für einen von der Theologie zum Kriegsgott „Übergelaufenen" nimmt die theologische Literatur einen nicht nur zahlenmäßig sondern auch in ihrer Zusammensetzung bezeichnenden Platz ein: neben wertvollen Handschriften und Bibeldrucken, einer zweibändigen lateinischen Mainzer Biblia Sacra von 1462, Inkunabeln aus Köln, Venedig und Nürnberg, einem griechischen NT mit Marginalnoten des Erasmus, finden sich eine Luther-Bibel aus Wittenberg von 1545, die Sammlungen der „Patres Graeci et Latini", der „Theologici Scholastici" mit zwei Inkunabeln des Thomas von Aquin aus Mainz (1469) und Nürnberg (1474). Von besonderer Bedeutung innerhalb der theologischen Bibliothek ist aber die vollständige Sammlung der Streitschriften um den Jansenismus einschließlich der Schriften des Jansenius und des Arnauld, denn hier wird das spezielle Interesse des Prinzen an den geistigen Bewegungen seiner Zeit deutlich, unterstrichen noch durch die umfangreiche Sammlung der „Theologici Heterodoxi" mit Werken über Hus, Luther, Calvin, Melanchthon und englische Reformatoren. – Pufendorf, Grotius und Hobbes sind die bedeutendsten Namen der nicht so umfangreichen juristischen Abteilung. Zahlreich ist dagegen die Philosophie vertreten. Von Platon, Aristoteles und den Alten über Descartes spannt sich der Bogen bis zum vertrauten Freund Leibniz. Bezeichnend ist die große Zahl der Staatsdenker von Aristoteles und Cicero über Tacitus, Marc Aurel, Macchiavelli, Guicciardini zu Bodin, Pufendorf, Fénélon, Montes-

quieu bis zu Abbé de Saint-Pierre. Sammlungen zur Naturgeschichte, Biologie, Zoologie, Geologie, Physik, Mathematik machen spezielle Interessen des Sammlers und Besitzers deutlich, von dem von vielen seiner Zeitgenossen berichtet wird, daß er auch ein eifriger Leser gewesen sei. Die damals moderne Dichtung mit Racine, Molière, Corneille, Lafontaine, Rousseau und Voltaire, die jüngeren standen dem Prinzen persönlich nahe, ergänzen das Bild eines Mannes, der mit den Geistern seiner Zeit vertraut war. In dieser Riesenbibliothek spiegelt sich der „philosoph guerrier“ wider, wie Rousseau ihn nannte und von dem er rühmend sagte, es gebe fast nichts, das er nicht gelesen oder wenigstens überflogen habe. Dieser „honnéte homme“ galt seiner Zeit als „Le Roi des honnêtes gens“, der wahrhaft Hof zu halten verstand.

Wie erschütternd ist dagegen der Kontrast der letzten vier Lebensjahre! Von Krankheit körperlich und geistig gebrochen, halb gelähmt, im noch einmal durch polnische Thronwirren aufgezwungenen Feldlager ohne Erfolg, das Kind der Fortuna nun ein Heerführer ohne fortune — so schleppen sich diese Monate dahin, bis die Diener am Morgen des 21. April 1736 den im 73. Lebensjahre stehenden tot in seinem Bett auffinden, dem der geliebte Neffe gleichen Namens vorher weggestorben, so daß sein Vermögen in die Hände einer Nichte kam und verschleudert wurde. Mit seinem Tode ging ein Zeitalter zu Ende. Vier Jahre später folgte ihm Karl VI., Habsburgs letzter männlicher Erbe, von den drei Kaisern, denen er diente, der ihm am wenigsten vertraute, ja ungeliebte. Mit einer Frau an der Spitze mußte Österreich in die schweren Jahre der Selbsterhaltung und Bewährung gehen, die ihm der Prinz aus dem Hause Savoyen, der Feldherr und Mehrer des Reiches, vergebens hatte ersparen wollen.

R. Mattausch

Eingesandte Schriften

Franz Benz, Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft. Oktav, 150 Seiten, kart. lam. DM 10,80 (Best.-Nr. 14 542). Herder, Freiburg 1967.

Helmuth Fechner, Deutsche Ostprobleme. Beiträge zur geschichtlichen Bildung heute. 64 Seiten, DM 2,40, Grenzland-Verlag, Wolfenbüttel 1966.

Curt Hohoff, Was ist christliche Literatur? (Herder-Bücherei Bd. 265) 127 Seiten, DM 2,80, Verlag Herder, Freiburg 1966.

Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Übertragen aus dem spanischen Urtext, Erklärung der 20 Anweisungen von Adolf Haas (Herder-Bücherei, Bd. 276). 185 Seiten, DM 2,80, Herder, Freiburg 1967.

Thierry Maertens, Handbuch zur Schriftlesung, Bd. I und II, 254 und 272 Seiten, kart. lam. Subskr. Preis je Bd. DM 15,80, Einzelpreis je Bd. DM 17,80, Herder, Freiburg 1966 und 1967.

Franz Mußner u. a., Christus vor uns. Studien zur christl. Eschatologie (Theologische Brennpunkte Bd. 8/9). 121 Seiten, DM 8,80, Verlag Kaffke, Bergen-Enkheim 1966.

Hubertus Mynarek, Mensch und Sprache. Über Ursprung und Wesen der Sprache in ihrer anthropologischen Valenz. Oktav, 160 Seiten, Leinen DM 15,— (Best.-Nr. 14 547). Verlag Herder 1967.

Karl Rahner, Glaube, der die Erde liebt — Christliche Besinnung im Alltag (Herder-Bücherei Bd. 266). 174 Seiten, DM 2,80, Verlag Herder, Freiburg 1966.

Karl Rahner/Angelus Häußling, Die vielen Messen und das eine Opfer „Quaestiones disputatae“ Bd. 31, Oktav, 144 Seiten, engl. broschiert DM 13,80, Verlag Herder, Freiburg 1966.

Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vatikanums. Allgemeine Einleitung. 16 spezielle Einführungen, ausführliches Sachverzeichnis (Vierfachband der Herder-Bücherei 270/71/72/73). 768 Seiten, DM 9,90.

Helmut Riedlinger, Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi „Quaestiones disputatae“ Bd. 32, Oktav, 160 Seiten, engl. broschiert DM 14,80, Verlag Herder, Freiburg 1966.

Leo Scheffczyk u. a., Katechese nach dem Konzil (Botschaft und Lehre, Heft 6 Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz). 115 S., Leinen DM 7,80, Verlag Styria, Graz 1967.

Roger Schutz, Dynamik des Vorläufigen (Herder-Bücherei Bd. 274). 125 Seiten DM 2,80, Verlag Herder, Freiburg 1967.